Franz Altheim

Il dio invitto

cristianesimo e culti solari

Feltrinelli 318/UE

Il dio invitto
di Franz Altheim
tradotto da Simona Vigezzi Martini
per l'Universale Economica
dell'Editore Feltrinelli
pagg. 192

da ricerche di prima mano e da intuizioni geniali
nate in margine a recenti scoperte archeologiche
un panorama inedito della Roma imperiale
da Settimio Severo a Costantino

un nuovissimo filo d'Arianna per cammini inesplorati
attraverso le vicende politiche, religiose e culturali
di una fermentante, romanzesca età di transizione:

la progressiva affermazione del culto di una divinità solare
che, nato in Siria e diffusosi in tutto l'Impero,
costituí la premessa necessaria al trionfo del Cristianesimo

Franz Altheim, nato nel 1898 a Francoforte sul Meno, docente di Storia Antica all'Università di Berlino, è autore di opere tradotte in molte lingue; fondamentale soprattutto la sua *Storia della religione romana*.

Lire 300

Il dio invitto

di

Franz Altheim

Feltrinelli Editore Milano

Introduzione

La storia delle religioni, oggi

Lo studio della storia religiosa non può certo pretendere di contare fra le piú importanti forze spirituali dell'epoca nostra. Soltanto nell'ambito accademico essa viene riconosciuta come disciplina autonoma. Insegnata nelle aule universitarie, coltivata nei congressi e confinata nelle riviste scientifiche, gode solo dell'attenzione degli specialisti. Per il resto, è esclusa da ogni pubblica discussione, da ogni vivace scontro d'idee, come tutto quel che rientra nel dominio degli specialisti.

E tuttavia la religione è uno dei piú grandi, dei piú incomparabili temi della vita umana. Essa appartiene alle forze che hanno creato interi mondi, mantenendoli in costante fermento. Ben poche sono le manifestazioni umane prive di radici religiose, non plasmate da impulsi religiosi. Anche là dove la religione non si esprime piú in forma immediata, lo fa indirettamente, senza perdere per questo la sua efficacia. Filosofie secolarizzate, solo in apparenza divelte dal loro originario terreno religioso, influenzano di solito il comportamento dei popoli in modo piú duraturo, e si legano piú profondamente al sostrato ir-

razionale, di quelle che si presentano come imparentate al dogma.

Bisogna riconoscere che i nostri tempi non sono favorevoli agli studi religiosi. Le energie creative si inaridiscono, quando fra la difesa programmatica dell'esistente e la sua radicale negazione, fra la restaurazione ecclesiastica e la propaganda atea, fra servilismo e disprezzo non si dànno altre alternative; quando la parola tace, perché i pro e i contro d'una misera apologetica e di una critica quasi altrettanto misera si sono esauriti da tempo. È il dialogo, nel suo vitale progresso, a far della storia spirituale quello che è. Ma come può svolgersi un dialogo, se manca la materia su cui si potrebbe sensatamente dialogare? L'indagine spregiudicata di quell'aspetto della realtà spirituale, che si cela in un'espressione ancor modesta, costituisce la premessa alla comprensione della storia religiosa; e il riconoscimento anche di ciò che soccombe, la premessa della valutazione. Ma come possono sorgere comprensione e valori, quando, presumendo di possedere incontestabili criteri di verità, ci si sente superiori a tutte le altre concezioni?

Tutti siamo convinti che l'avvento di una nuova èra, nella quale speriamo e per cui siamo pronti a collaborare con tutte le nostre forze, deve avere inizio con la distruzione delle forme sorpassate. Se alla religione spetta davvero, nel processo storico, il posto che le fu attribuito un tempo, tale distruzione dovrà cominciare proprio nella sua sfera; per meglio dire,

essa dovrà attuarsi là in modo piú radicale ed energico che altrove. E anche di questo siamo convinti: che la nostra speranza deve sorgere e cadere con la capacità di trovare nuove basi religiose, invece di integrare, come quasi sempre accade, le acquisizioni stimate definitive con altre della stessa origine.

Anche ciò che già sussiste ha il suo compito, ma esso è diverso da quel che pretendono i suoi attuali sostenitori. Solo quando si è pronti a morire può svilupparsi una nuova vita. Misteriosa compresenza di morte e divenire: trova la sua immagine corrispondente nel contrasto fra conservazione e creazione ex novo. Solo se le forze della reazione difendono accanitamente ogni palmo di terreno, i germi dell'avvenire possono dimostrarsi tali, e l'elemento creativo può reclamare il rango che gli spetta. Soltanto il sacrificio conferisce alla conquista il suo giusto valore; e il nuovo può ottenere il posto che gli conviene solo quando riesce a strappare alla reazione, con una dura lotta, questo riconoscimento. Anche le forze sovversive e conservatrici si riuniscono in quel tutto che presenta come poli, separati eppure indivisibili, la vita e la morte.

Premesse

Gli avvenimenti che vedremo svolgersi nelle pagine seguenti sono tolti dal passato. Essi ci riportano a un periodo di rivolgimenti storici, e anche religiosi.

Punto di partenza è il mondo arabo, che per la prima volta appare alla ribalta. Ma tutto poi converge verso Roma e, seppur talvolta se ne allontana, vi ritorna costantemente. Tra le potenze conservatrici Roma non è certo l'unica a interferire negli avvenimenti. Ma a lei solo spetta il grande compito di escludere o di accogliere le forze nuove che incalzano e premono: di negare o conceder loro la corona. Si tratta dell'ultima fase della storia religiosa di Roma, in cui il vecchio e il nuovo hanno raggiunto quell'unità che sola garantisce la vita storica. Si vedrà come la forza ordinatrice e formatrice, che è la vera essenza della religione romana, si sia mantenuta fino all'ultimo.

Una simile affermazione sorprenderà chi è assuefatto alla tradizionale rappresentazione della storia religiosa romana, secondo cui essa si svolge secondo uno schema precostituito. Questa tesi appare in forma compiuta nei seguaci di Wissowa, Deubner e Latte, e si è poi conservata a lungo, con la tenacia propria dell'errore.

Secondo questi interpreti, la vera religione romana coincideva con gli dèi e con le feste raccolte nel piú antico calendario di Roma, del VI sec. a. C. Tutto il resto, gl'influssi greci, ellenistici, orientali piú eterogenei, riuscirono solo ad imbastardire quel che all'inizio era stato originale creazione di Roma. Invasa e soffocata dalle erbe maligne, questa pianta si avviò ad una morte lenta ma sicura.

La storia religiosa di Roma veniva ad assumere, in tal modo, ben poca importanza. Se si voleva cogliere davvero l'anima romana, bisognava limitarsi alle espressioni piú antiche. Una tale limitazione era tanto piú sensibile in quanto i dati a nostra disposizione per quel periodo sono scarsi, e, quel che è peggio, non portano l'impronta di alcuno storico o poeta di valore. Il resto — pur sempre quasi un millenio, dal 510 a. C. al 394 d. C. (o quali altri limiti si vogliano porre), — sarebbe pieno di avvenimenti e di contrasti, che rispetto al presunto originario elemento romano rappresentano solo una decadenza. In tempi storici si sarebbero svolti esclusivamente eventi tali da ritardare, senza però poterla impedire, la definitiva caduta della religione romana.

Intanto però si è dimostrato che questa interpretazione è errata. Quella serie di antichissimi culti era ben lontana dal presentare esclusivo carattere nazionale: già vi erano accolte divinità greche ed etrusche. Inoltre, nella misura in cui varî gruppi etnici — Latini, Sabini ed Etruschi — divennero parti integranti della Roma antica, scomparve anche il fenomeno di un originario mondo romano. Se in qualche parte bisognava ricercare l'essenza romana, era nel modo in cui furono trasformate le tradizioni o le acquisizioni forestiere. Le singole divinità erano assai meno romane della concezione generale del divino, che tutte le abbracciava. Qui Roma si differenziava in modo cosciente dall'Italia e dalla Grecia, e piú tardi dal-

l'Oriente.

Non appena questo fu riconosciuto, per logica conseguenza si ebbe un capovolgimento nelle valutazioni.

Una volta che la piú antica storia romana fu spogliata dalla pretesa di rappresentare l'unica vera espressione di una religione nazionale, il peso dovette spostarsi verso i tempi piú tardi. La vera romanità non era da ricercare là dove la religione, chiusa ancora "nel modesto bocciolo," si rifiutava di aprirsi, ma piuttosto dove era costretta a difendersi di fronte alla gravità dei tempi e agli avvenimenti secolari. Non gl'inizi a malapena afferrabili, bensí gli ultimi due secoli della repubblica e i successivi dell'età imperiale formano l'oggetto principale, sia della storia di Roma, sia di quella della sua religione. Invece dell'antico calendario festivo devono contare, come validi testimoni della religione romana, i contemporanei di quegli eventi: poeti, storici, e grandi uomini politici.

Finora si son posti in primo piano il diritto sacrale, e in genere tutte le forme istituzionali della religione. Bisogna invece sottolineare che se il grande periodo della religione romana, la sua impronta essenziale, risalgono ai secoli in cui essa dovette trovare se stessa nella lotta e nel contrasto, la sua essenza non può essere ricercata là dove decadde a pura forma. Ciò che l'archeologo registra, si differenzia troppo profondamente da quel che commuove lo storico. Teso

alla ricerca dell'elemento creativo, questi ha bisogno dello sfondo per dar spicco al resto, e cosí anche le parti fossilizzate della ricostruzione storica possono una volta tanto servire al meglio. Non però come argomento storico autonomo, ma solo perché è necessario dar risalto alle forze nuove nella loro particolarità, e in certi casi nella loro unicità.

Il dio solare della tarda antichità

Già nella prima antichità s'incontrano dèi di natura solare, o che rappresentano addirittura il sole; in seguito essi si sviluppano fino a un'inconsueta complessità. Si trovano in quasi tutte le religioni antiche, a cominciare dall'egizio Re fino all'iranico Mitra, da Helios fino al Sol Indiges della Roma antica. Il dio di cui si tratta ora non appartiene ai primi secoli, bensí alla tarda antichità. La sua ascesa coincide in parte, per un certo periodo, con quella di Mitra, pur restandone distinto. Mitra sorse dall'antichissimo mondo degli dèi indo-iraniani, l'altro dalla penisola arabica. Mentre il primo restò chiuso nei suoi misteri, legato alla ristretta cerchia degl'iniziati, il secondo giunse per gradi a liberarsi dai vincoli tradizionali, prendendo una via affatto diversa.

La storia dell'antico dio del sole, considerata a grandi linee, è quella di un progressivo raffinamento. Il culto, di origine beduina, si stabilisce in una città

della Siria. Per la sua singolarità e la sua assolutezza mette a rumore il mondo occidentale, ne provoca la piú appassionata ripulsa. Ma la sua rappresentazione letteraria, la filosofia neoplatonica, e, non ultima, la capacità assimilatrice della religione romana e della concezione romana dello stato, compiono il miracolo: dalla divinità di Elagabalo (218-222 d. C.), inquinata dalle orge e dalla superstizione orientale, nasce il piú puro degli dèi, destinato ad unificare ancora una volta la religiosità antica.

Quest'ultima creazione del paganesimo fu abbastanza importante da influenzare il contemporaneo cristianesimo. Vi contribuí soprattutto la rappresentazione neoplatonica di Helios. La trasformazione filosofica, cui il dio del sole offrí del resto sempre l'occasione, ne ha fatto una delle figure piú grandiose e indimenticabili, sí che neppure l'avversario riuscí a sottrarsi al suo influsso. La festa di Natale rivela ancor oggi che era destinata a sostituire, a Roma, il giorno natalizio del dio del sole, l'Invitto. Questo dio esercitò duratura influenza su Costantino il Grande (306-337 d. C.).

La conversione di Costantino (312) costituisce l'evento in cui troveranno sbocco tutte le seguenti considerazioni. Il primo imperatore cristiano non è soltanto un paladino della propria religione, ma anche una pietra miliare nella storia di questa. Creatore di uno stato cristiano, riuscí ad unire ciò che prima sembrava inconciliabile. Per la sua importanza, Co-

stantino si può paragonare, all'interno del quadro che abbiamo tracciato, soltanto a Paolo e ad Agostino.

Lo sviluppo della religione cristiana rappresenta uno dei piú grandi oggetti della storiografia. Oggi si vuol concepirlo come il compimento di un piano di redenzione nel quale anche Costantino riceve il posto che gli spetta. E cosí è avvenuto che la storia di un uomo, cui ancora Jacob Burckhardt inflisse un giudizio spietato, si sia mutata in seguito in una vera apologia. Per uno dei piú recenti biografi di Costantino, perfino la condanna a morte per strangolamento inflitta alla propria moglie è titolo di lode per il suo eroe! Dal nostro punto di vista, invece, questa mira vien meno, e con essa tutti gli sforzi che tendono a realizzarla. Le azioni di Costantino sono considerate e valutate alla stregua di quelle di altri uomini, e non ci chiediamo se, oltre a ciò, significhino qualcosa, e che cosa possano significare.

Ciò vuol dire che tali azioni non sono il compimento di un piano prestabilito, bensí la conseguenza di premesse determinate e determinanti; che talvolta non seguono una via diretta ma un tortuoso sentiero; che Costantino ha non soltanto promosso, ma anche seguito le circostanze; che infine, non si tratta di giustificarlo, bensí di accertare il suo posto nella storia. Che ogni cosa sia destinata a durare per un tempo ben definito, su questo la storia religiosa e quella profana sono ancora d'accordo.

Rinunciare a vedere nella storia l'attuazione di un

piano provvidenziale non significa rinunciare all'eterno per il temporale. Anche l'eterno ha la sua importanza; solo, bisogna cercarlo altrove.

Chi segue i destini del dio solare della tarda antichità, non può liberarsi da un sentimento contraddittorio. Si chiede fino a che punto tutto ciò sia storia religiosa, e se la costellazione politica non vi abbia apportato un contributo decisivo. L'alternativa può avvicinarsi all'essenziale, senza tuttavia sfiorarlo. La religione e lo Stato come poli della vita umana si trovano, secondo l'insegnamento di Schelling, "in cosí stretta connessione, che nessuno dei due, senza l'altro, può possedere vera efficacia." A ben comprenderlo, ciò significa che soltanto la religione schietta e la schietta idea dello Stato si completano in un tutto; che soltanto se sono completamente se stesse possono influenzarsi a vicenda. Al posto dell'alternativa teorica compare la contrapposizione storica.

Appunto la religione solare può darcene un esempio. Quel che da principio si presenta come un confuso intreccio, si rivela, a guardarlo da quest'angolo visuale, come un ben tracciato disegno. All'antichissimo Shams beduino fu contestato il predominio nel pantheon romano con la stessa decisione con cui si concesse volontariamente al dio purificato e improntato di filosofia tutto ciò ch'egli esigeva. La reazione politica costrinse il dio a ripiegarsi in se stesso, e questo fu la premessa alla sua definitiva affermazione. Non una fortuita costellazione, bensí un'incessante

opera formativa e creatrice determinò la sua avanzata anche nella sfera politica.

Storia e metastoria

Un'età che ha perduto le sue basi è costretta a cercare qualcosa di nuovo. Dove si è aperto un crepaccio, lo slancio vitale non cessa di gettar ponti sull'abisso, o di colmarlo. È necessario però riconoscere la perdita o la frattura, ed evitar di negare l'inconveniente cercando di cancellarlo a furia di parole. La diagnosi rappresenta sempre il primo passo verso la guarigione.

Anche la storiografia si trova oggi dinanzi a mutate circostanze. Nel suo caso, la difficoltà cui abbiamo accennato ora si acuisce. Essa compie la diagnosi, e al tempo stesso ne è oggetto; e mentre studia e rappresenta le crisi mondiali, si trova essa stessa in crisi. La ricerca storica particolare e la filosofia della storia, storia e metastoria, destinate ad un pacifico rapporto di vicinato, son divenute una coppia di sorelle nemiche. La storia, matrice comune, sicura d'aver dato alla luce un duplice sviluppo di se stessa, si trova di fronte a una antitesi. Tra storia e metastoria l'unione sembra trasformarsi in alternativa, la tolleranza in insanabile divergenza. In luogo della copula unificatrice subentra la disgiunzione: non storia *e* metastoria, bensí storia *o* metastoria, si do-

vrebbe dire.

Si prova la tentazione del compromesso. Questo non significa che la verità stia sempre nel mezzo: sarebbe un espediente troppo comodo. Ma forse è lecito rammentare che i due membri di quella coppia, in disaccordo fra loro, sono per loro stessa natura destinati l'uno all'altro. La loro individualità si sviluppa solo sullo sfondo comune, e soltanto all'ombra dell'altro risalta il loro splendore. Non storia o metastoria, quindi, bensí storia *come* metastoria, e viceversa.

Potremmo anche dare ascolto a tutta una serie di storici contemporanei. Certo, questo ci darebbe un panorama del pro e del contro, ma difficilmente favorirebbe una soluzione. Si aggiunga che l'importanza dell'attuale storiografia è *adhuc sub iudice,* e che da sola essa non può darci un'idea di come si sia giunti a questa scissione. Perciò sarebbe meglio tornare alle grandi età della storiografia del passato, e confrontarle con quella odierna.

Qual è la differenza fra la storiografia contemporanea e quella illustrata da Niebuhr e dai piú recenti Ranke, Böckh, Karl Otfried Müller e Jacob Grimm? A prescindere da molti aspetti di minore importanza, la differenza essenziale è nella specializzazione, che si andò sempre piú affermando con la seconda metà del sec. XIX, e conferí alla scienza moderna un'impronta tale da differenziarla in modo irrevocabile da tutta quella precedente. La vastissima materia di

studio costrinse lo studioso a limitarsi a determinate epoche e popoli; ma non ci si arrestò a questa divisione del lavoro, e la conseguenza fu che si perdette di vista l'insieme. I due fenomeni devono essere distinti. Mentre la ripartizione del lavoro, resa necessaria dall'eccesso di materiale, presuppone un tutto che viene suddiviso, la mentalità che pone il senso dell'attività scientifica nel limite della specializzazione, prescinde consapevolmente dal tutto. Mette al suo posto il frammento come tale.

Si può fare a meno di citare gli esempi su cui si fonda quest'affermazione. Volendo, l'enumerazione sarebbe infinita. Questa rinuncia però comporta un'altra distinzione fra l'oggi e l'ieri. La ricerca storica particolare, che credeva d'essere autonoma, si è liberata non soltanto dal quadro storico generale che doveva invece presupporre, bensí anche da ogni forma di filosofia della storia, che, non importa se assunta come base o come coronamento, rappresentava pur sempre il tutto. Ambedue le parti dovettero subire le conseguenze di tale scissione.

Da un lato ci sono i grandi panorami, tentati da Spengler e da Toynbee. Essi si fondano su una non disprezzabile scienza specializzata, e tuttavia la critica è riuscita a dimostrare lacune e fraintendimenti ad ogni passo. I loro piú recenti epigoni hanno ormai rinunciato a gareggiare con la scienza specializzata. La mancanza di sapere specializzato ha raggiunto, in questa filosofia della storia, una misura

che bisogna definire preoccupante.

Tentativi di appianare le difficoltà ora descritte non sono mancati. Ma cosa si fa per affrontarle? Riviste storiche e raccolte di storia mondiale cominciano, con una certa insistenza, ad offrire ai loro lettori panorami generali. Si raggiunge la mancante unità dividendo tutta la materia tra storici specializzati, che poi ne dànno un quadro. O per dirla altrimenti: si cerca di fabbricare, sommando insieme le storie particolari, una specie di storia generale. Ma quando mai un'unità spirituale può sorgere dall'addizione di cosí numerosi frammenti?

Da una parte la filosofia della storia, che rischia di svuotarsi d'ogni contenuto; dall'altra un contenutismo che manca d'unità e di formazione filosofica. Non si creda che una tale mancanza possa salvaguardare la storiografia dai pregiudizi e dalle parzialità. I pregiudizi influenzano anche gli spiriti non filosofici, solo che si tratta di pregiudizi, appunto, non filosofici, cioè non approfonditi e non chiariti. Come si spiegherebbero altrimenti certi giudizi storici di specialisti qualificati, espressi con un filisteismo che rimane incensurato solo perché gli interessati sono ormai rassegnati all'inevitabile?

La mancanza di contenuto filosofico produce un'altra conseguenza. Diventa sempre piú difficile interessare giovani studiosi a certe ricerche. Per Jacob Grimm la fonetica era vitale espressione dello spirito della lingua. Ma dacché questa disciplina si è andata

sempre piú limitando alla registrazione delle varie teorie che hanno trovato grazia di fronte alla critica, la sua sopravvivenza si è fatta problematica. Anche le grandi opere sistematiche di raccolta, i lessici scientifici, le edizioni dei testi trovano sempre piú scarsi collaboratori, e anche quando ve ne sono, essi devono rassegnarsi a venire sfruttati, senza ottenere nessun riconoscimento per il loro lavoro. Il dissolvimento di una filosofia della storia che assegni anche a questo lavoro il suo posto, nel quadro dei fini comuni, danneggia proprio quegli studiosi che in tale dissolvimento scorgono il trionfo dei loro interessi speciali e particolari.

Ma come si può conciliare ciò che è discorde, riportare all'unità ciò che è diviso? Certo la soluzione non consiste semplicemente nel riavvicinare fra loro opposti punti di vista. Un compromesso, se pur si riuscisse a trovarlo, somiglierebbe ad una falsa pace, che solo in superficie cercasse di nascondere il focolaio di nuove guerre. Bisogna trovare un nuovo concetto basilare.

Finora abbiamo parlato degli avversari della filosofia della storia. Ora conviene ricordare che il quadro tracciato da Spengler e dai suoi epigoni rappresenta solo una possibilità fra le altre. Infatti sarebbe ingiusto considerare la filosofia della storia semplicemente uno sguardo d'insieme a tutta la storia umana, o ai suoi presunti tratti fondamentali. Né l'estensione, né l'astrazione formano il carattere della co-

noscenza filosofica della storia. Essa non deve rifuggire dal concreto e dal particolare: un limitato periodo di storia, se studiato con la necessaria profondità, può talvolta dare di piú alla filosofia della storia che un "panorama" di prospettive mondiali.

In fondo c'è da chiedersi se la ricerca particolare non possa afferrare il contorno di un fenomeno storico, la sua irripetibilità e validità generale con quell'immediatezza che troppo spesso rimane negata al panorama storico appoggiato a concetti generali. Chi non ricorda il piacere che si prova contemplando le monete antiche? Nel minimo spazio si ha un quadro della storia dell'arte, che si rivela in piena evidenza all'occhio sensibile.

Le cose e le idee sono tutt'uno. Questo bisogna ricordare, quando si tratta di conciliare il presunto contrasto tra storia e filosofia della storia. La storia non si rivela soltanto nel tutto, ma anche in ogni particolare, allo stesso modo che la parte vive del tutto, e nel tutto. Sicché la filosofia della storia deve occuparsi, oltre che dell'insieme, anche del particolare in tutta la sua pienezza. Una simile esigenza chiede anche la contropartita: l'indagine particolare deve far risplendere una scintilla di quello spirito divino che pervade il tutto.

Questo significa che le ricerche particolari prive di contenuto filosofico è meglio che restino inedite. Ma significa pure che non esiste filosofia della storia se essa esclude lo studio particolare proprio nelle sue

parti costruttive. Solo dove indagine specializzata e filosofia formano un tutto, nasce la storiografia; anche la piú umile *routine* ne viene nobilitata, mentre la filosofia della storia è trattenuta dal perdersi nel generico. Altrimenti, la ricerca particolare non ha piú senso e la filosofia della storia non può esser convalidata.

Capitolo primo

Il dio solare di Emesa

L'Asia come formazione storica è una vita che si svolge in grandi spazi, in mezzo ad una natura opprimente, quasi paurosa nella sua grandiosità. Qui sembra mancare quella misura che consente all'uomo di prender coscienza di sé e di provare l'armonia fra esistenza e natura, che altrove si spande ricca e felice. Fiumi, montagne e deserti assumono dimensioni tali da togliere a chi vi abita ogni libertà d'azione. Smisurato è l'inverno nel suo gelo, nel freddo soffio delle sue tempeste; smisurata l'estate nel caldo e nell'arsura, la primavera nel suo fiorire. E questo vale, oltre che per le oscillazioni climatiche, anche per le catastrofi naturali. L'uomo sembra esser dato in balía dei loro umori crudeli. Quanto piú ci si addentra nel continente, tanto piú questi fenomeni assumono un carattere inumano.

Se si vuol far cominciare l'Asia dall'Ellesponto, la Siria vi rimane inclusa. Ma la bizzarria della natura ha disposto che a questo continente sia congiunta una sottile striscia di terra, dove tutto si svolge al contrario. L'uniformità diventa varietà, la monotonia si anima e l'inesorabilità si trasforma in serena leti-

zia. La Siria è, grosso modo, un paese mediterraneo, unito da legami fraterni all'Italia, alla Grecia e alle Isole Egee. La trasparenza dei colori è la stessa; la varietà dei toni si stempera nella stessa luce, nella stessa aria.

Si può comprendere la Siria solo considerandola come un crocevia; solo se si osserva attentamente l'intreccio delle individualità nel loro sviluppo, se si colgono le sfumature, le particolarità e talvolta anche le profonde differenze. Tutto sembra improntato a una propria legge: il paesaggio, i costumi e le formazioni storiche nate in questo paese.

La Siria e la sua ripartizione

Già l'elemento geografico è pieno di contraddizioni. Limitata ad ovest dal mare, ad est dal deserto arabico, la Siria è un paese di transito. Questo significa che il carattere dei vicini è determinante. Si aggiunga che due catene montuose — Libano e Antilibano — creano nel loro andamento sempre nuovi paesaggi, resi diversi anche dagli stanziamenti e dalle coltivazioni: allora la varietà, la mutevolezza del quadro, la particolarità, e, se si vuole, il contrasto, si rivelano di nuovo come forma determinante. Certo questo dovette influire anche sugli uomini che abitarono questi paesi, sugli dèi e le religioni che vi nacquero.

La costa mediterranea si differenzia dall'interno, la Fenicia dalla Celesiria e dalle pianure del nord. Sul mare sorgono Tiro, Sidone, Biblo e Ugarit — luoghi di antichissima civiltà, che solo ora comincia a svelarci i suoi tesori. Aperta al traffico e alla navigazione, pronta ad accogliere gl'influssi stranieri, dappertutto prospera e ben coltivata, questa terra nutre un popolo vivace e industre, svelto ad afferrare il proprio vantaggio e ad approfittarne senza troppi scrupoli. Come il mercante fenicio sapeva adattarsi alle piú diverse condizioni, cosí anche il contadino del versante ovest del Libano sfrutta ogni buona occasione. Fin su in alto si stendono i suoi campi, superando l'erta con ben costruiti terrazzi e sfruttando ovunque l'acqua vivificante. Prati e campi, boschetti di platani, gelsi e ulivi, e in mezzo i vigneti e le umili capanne dei contadini e dei fittavoli: e su tutto il profondo azzurro del mare e la sua brezza rinfrescante. L'agricoltura esercitata intensivamente nel piú ristretto spazio produce un ricco raccolto: magnifici frutti, olio d'oliva e un greve, dolce vino. Talvolta le piante raggiungono uno splendido rigoglio, soprattutto nella piana costiera.

Un'isola all'interno della costa fenicia formava Berito, la città del grammatico Probo (fine del I sec. d. C.), che trasse la letteratura latina antica da un lungo oblio. Patria di una scuola di diritto romano, l'antica Beirut ebbe fama di "sede delle leggi ausoniche," di un'*enclave* pressoché italica. Un altro am-

biente particolare formava la costa al confine con l'Asia Minore. Mentre il sud era improntato ai costumi dei Fenici e al loro passato, il nord risentiva della colonizzazione ellenistica. Qui sorgevano la metropoli di Antiochia sull'Oronte e il suo porto Seleucia; all'interno Apamea, base militare e patria del grande Posidonio (ca. 135-51), e all'estremo sud Laodicea — tutte fondazioni dinastiche dei Seleucidi. Laodicea è caratterizzata da ricordi dell'età romana: colonne dai sontuosi capitelli, archi a tutto sesto e volte, l'ossatura incurvata di un'imponente costruzione dei Severi. Rovine di fattorie e villaggi romani, di chiese e conventi cristiani sono sparse per la campagna. Case di pietra moderne, ben costruite, s'ispirano a forme antiche, e le completano.

Il Libano e i suoi contrafforti settentrionali distinguono l'interno dalla piana costiera. Ancora una volta lo scenario cambia. Chi ha valicato le vette della montagna, crede di trovarsi in un altro paese. Lo spiccato carattere cittadino, dove s'incontrano la Fenicia e la zona costiera della Siria settentrionale, si muta in agreste. Ora però la piccola coltura intensiva è stata eliminata dal latifondo a coltivazione estensiva. La scacchiera dei campi e dei prati è appena qua e là ravvivata da folti di noci, di albicocchi e di peri, nella severa cornice dei pioppi. Domina l'uniformità, non piú il rigoglio e la varietà delle forme.

Dove manca il mare, che anima e schiude gli orizzonti, che eccita e incanta, all'uomo vien meno la fa-

coltà d'adattamento e l'industriosità. Invece è stimata e richiesta la capacità di lavoro come tale, e nella pesante fatica quotidiana, meno aperto e pronto ad assumere responsabilità, il contadino si piega al comando di estranei. Piú duro, piú tenace, ma anche piú ottuso, si trasforma nel fellah.

La depressione tra Libano e Antilibano, la pianura di Bekaa e la valle dell'Oronte formano la piú prospera regione della Siria. Accanto alle colture di cereali, ci sono i vigneti. Le colline di Zahle e Shtora dànno un vino pregiato. La terra non nutre soltanto le popolazioni stabilmente insediate. In autunno compaiono i beduini, per far pascolare i dromedari e le capre sui campi, dopo il raccolto. Provenienti da un altro mondo, ne portano le forme e le trasmettono agli indigeni. Alla tenda del deserto s'ispirano le capanne abitate dai contadini dell'Oronte e del Leonte.

Piú a nord, nella piana di Aleppo, si compie una nuova trasformazione. Le capanne dei braccianti, come pure le bianche, salubri case dei contadini che dànno all'interno e alla costa il loro aspetto caratteristico, scompaiono. Al loro posto subentra la capanna a forma di alveare, fatta di pietra e argilla. Attestate già nell'antichità, queste cupole intonacate di bianco si assembrano in gruppi piú o meno numerosi. Talvolta son circondate da un muro; altrove s'innalzano sulla sommità d'un antico mucchio di rovine (tell). Contadini e pastori abitano qui insieme, poiché pian

piano la terra coltivata e irrigata si perde nella steppa, la zona fertile nel deserto. Piú lontano si scorge il pianoro non coltivato, a sud-ovest di Aleppo e lungo la riva dell'Eufrate, sul quale il deserto si arresta con dune e banchi di forma spesso bizzarra. Già il ricco proprietario terriero predilige le forme di un'esistenza cavalleresca e signorile — vale a dire, beduina.

Un che di mezzo fra la terra coltivata e la steppa è formato dalla zona orientale di confine, che si raggiunge attraversando l'Antilibano. A sud è limitata dagli sfasciumi lavici e dalle rocciose cime desolate del Leggja e dell'Hauran, dove la pietra vulcanica comunica alle case il suo aspetto tetro. Seguono Damasco, e, all'estremità del deserto, l'oasi di Palmira; poi, a nord-est dell'Antilibano, Homs e le città vicine. Deserti e giardini rigogliosi sono spesso a diretto contatto. Chi, tornando dall'Hamad, entra in Damasco, non potrà mai dimenticare questo contrasto e l'impressione commovente ch'esso comunica.

Questa differenza salta agli occhi anche nella popolazione. S'incontrano insieme beduini e agricoltori, pastori e cittadini; s'incontrano pure Aramei sedentari e Arabi nomadi. Di nuovo il tipo umano si trasforma. Il deserto e la durezza implacabile della lotta per l'esistenza che caratterizzano la vita dei beduini, somigliano alla squallida immensità del paesaggio vulcanico, alle pendici dell'Hermon, ora inondate di sole, ora coperte di neve. Essi provocano la selvaggia combattività dei Drusi e il fanatismo religioso del

cittadino, che nell'antichità come oggi ha dato la sua impronta ad Hama e a Homs. Chiuso e appassionato, indomabile e scaltro, pericoloso nell'aperta battaglia come nell'imboscata, pieno della piú implacabile xenofobia, l'abitante di questa regione ha conservato fino ad oggi le sue caratteristiche.

Gli dèi della Siria

Come il paesaggio e la popolazione, anche gli dèi della Siria hanno un'impronta che li distingue. C'è stata sempre un'essenziale diversità fra loro, a seconda che provenissero dalla costa, dalle pianure centrali o dal confine orientale presso il deserto.

Alle divinità della costa apparteneva il bell'Adone, pianto dalle donne di Biblo sulle rive del fiume che da lui prese il nome. In primavera, quando, secondo la leggenda, Adone ricevette la ferita mortale mentre andava a caccia, le onde del fiume si tingono di rosso: questo dava il via alle cerimonie funebri. La festa principale cadeva solo in piena estate. Si commemoravano l'unione di Adone con la dea dell'amore, la sua morte e la sua resurrezione; si seminavano i "giardini di Adone," [1] che poi erano portati fuori col morto dio e gettati nelle sorgenti. La vegetazione, nel suo crescere e morire, era dappertutto collegata ad

[1] Vasi con piante di rapida crescita e breve vita. [*N.d.T.*]

Adone, e talvolta questa unione si esprime con primordiale violenza. La fonte di Adone ad Aphaca, situata in alto sul Libano, nasconde ancor oggi tutto l'orrore che suscita la coesistenza di fiorire e appassire, di vita e di morte, poli della natura.

Con una marcia faticosa si risale la riva declinante del fiume di Adone. Oscure gole che chiudono la vista si alternano a larghi panorami, dove spuntano la costa e il lucente occhio del mare. Infine si arriva in una grande vallata, formata da grigie pareti di roccia, che circondano il nuovo arrivato come un anfiteatro. Qui nasce il fiume, e la sorgente è anche origine della vita. Dai fianchi di una parete rocciosa il fiume esce alla luce; prorompe dalle viscere di una cupa grotta in una poderosa cascata, per poi precipitarsi verso il mare nel suo letto profondamente inciso. Un'impressione straordinaria, accresciuta ancora dal paesaggio in cui si compie la nascita del fiume. Tutto all'intorno sembra pietra: ammassi di rocce e ciottoli, che s'innalzano in pareti verticali, quasi sempre celate dalle nuvole; impraticabili, ripide, chiuse, lontane e sterili. In mezzo a questa mortale rigidità, ecco sgorgare l'acqua sacra, che risveglia la vita, e fa crescere copiose le piante dovunque passa. Qui coesistono rocce e rigogliosa verzura, morte e prosperità: questo miracolo, inconcepibile eppur vero, che dalla morta pietra fa sgorgare l'acqua vivificante, ci appare nel commovente quadro della natura, nella stessa creazione divina.

Dove morte e vita, sterilità e esuberanza sono intrecciate insieme, appare la ierodula.[2] Come etera, che è radicata nel culto, ella riunisce in sé ambo le sfere: il molle piacere e la gratuità che domina le sue azioni. Di solito la donna precede l'uomo, la dea il suo amante. Ancor oggi, presso la fonte di Adone, sopravvive il suo ricordo, non quello di Adone. Gli abitanti espongono lumini accesi in onore della signora del luogo, poiché da lei si aspettano salvezza e aiuto. Per cattivarsela, appendono secondo l'uso antico brandelli di stoffa all'albero sacro, un fico selvatico non lontano dal tempio.

Adone non era solo. Da Gaza provenivano Balmarcodes, il "signore delle danze," e Marnas, il dio delle acque e della pioggia. In suo onore si celebrava la sfrenata festa acquatica di Maiuma, dove si vedevano nuotare donne ignude, e a cui partecipavano giovanotti dalla mente limpida, che poi se ne tornavano a casa cosí diversi... Tutti questi culti possedevano il carattere molle e lussurioso proprio delle feste della vegetazione. La fecondità dei lidi siriani, il "sorriso femmineo," per dirla con Barrès, di quel mare si esprimevano in tal modo. Afrodite e Adone appartenevano alla stessa schiera di Cibele e di Attis, di Iside e di Osiride.

Ben diversi gli dèi sorti nel nord della Siria o nelle pianure interne. Atargatis era onorata dappertutto

[2] Prostituta sacra. [*N.d.T.*]

nel centro e nel nord del paese. Il suo piú celebre santuario sorgeva non lontano dall'Eufrate, a Bambyke-Hierapolis. Di nuovo spicca l'elemento femminile. Accanto ad Atargatis, il suo compagno Hadad scompariva, sia a Bambyke sia nei luoghi di culto del Libano (a differenza di quanto avveniva nell'Hatra mesopotamico). Anche a Baalbek, dove Atargatis-Venere, insieme con Giove-Hadaḍ e Mercurio-Shamash formava una trinità, era in voga la prostituzione sacra. E a Bambyke la dea riceveva dai suoi adoratori maschi un sacrificio ancora piú radicale di quello che costringeva le fanciulle a vendere la loro giovinezza al primo venuto. A questo si aggiungeva la piú sfrenata lussuria. Le donne infatti, c'informa il siro Luciano (120-180 ca.), "desiderano gli eunuchi, e questi vanno in smanie per le donne; nessuno è geloso, anzi tale comportamento è stimato molto pio."

I sacerdoti mendicanti di Atargatis hanno trovato di rado giudizi favorevoli. Apuleio (II sec.) descrive le loro danze estatiche al suono eccitante del flauto siriaco, la loro pubblica confessione dei peccati, la fustigazione davanti alla folla sbalordita e le ferite che si infliggevano sulle braccia con la spada — tutto nell'intento di raccoglier pingui doni. Uno schiavo della dea si vanta d'aver riportato a casa, per ordine suo, non meno di settanta sacchi pieni di regali. L'ironia di Luciano ha risparmiato ben poco del santuario di Bambyke, ma dove il cittadino e il letterato vedeva soltanto un oggetto di scherno, una scaltra e potente

casta sacerdotale imperava sui cuori dei credenti. Dalla Siria e regioni circostanti gli uomini affluivano a Bambyke per la festa di primavera; dall'Arabia e dalla Babilonia, dalla Cappadocia e dalla Cilicia arrivavano al santuario interi tesori. Il tempio di Baalbek con le sue colonne monolitiche di imponenti dimensioni e lo splendore delle sue sale, era considerato una delle meraviglie del mondo. Anche laggiú affluivano pellegrini di tutti i paesi.

Bambyke e Baalbek formavano degli stati-santuari, caratteristici dell'Oriente. Il potere centrale di Roma non aveva osato toccare il loro prestigio, e neppure le loro ricchezze. Essi rimanevano luoghi di un culto dalle radici antichissime, di un fervido culto, cui la popolazione era attaccata con appassionata ostinazione. Solo di rado, e con grande cautela, si penetrava nella loro esistenza. Anche le premure degl'imperatori si rivolsero a questi templi. Traiano (98-117) interrogò l'oracolo di Baalbek. Antonino Pio (138-161), Caracalla (211-217) e Filippo Arabo (244-249) ampliarono e portarono a termine la costruzione del tempio.

Gli dèi dei Fenici erano come quelli dell'interno: tutte divinità forti ed alacri, rispondenti alla religiosità semitica. Esigevano tutta la vita dell'uomo; solo, lo facevano in modo diverso. Mentre le divinità della costa presiedevano alle vicende della nascita e della morte, la contadinesca docilità dell'interno si esprimeva nella perseveranza; e come nella quotidiana fatica dei campi dominava il corso della natura nella

sua continuità, cosí nell'immagine divina si esprimeva l'ineluttabilità del destino. Le dee fenicie s'impadronivano dei loro adoratori col naturale esclusivismo della donna, mentre i Baalim dell'interno troneggiavano come arbitri del destino, e, sotto l'influsso della speculazione babilonese, la loro esigenza di dominio si mutò in onnipotenza assoluta. Le dee, potenze dell'amore e della fecondità, desideravano d'essere insieme signore e madri: i Baalim erano signori dell'universo e dell'eternità, dominatori dello spazio e del tempo.

Accanto alle divinità fenicie e a quelle della Siria centrale, c'era un terzo gruppo. Il suo luogo d'origine era piú lontano, ad est, nella zona di confine siriaca, che fronteggia il deserto d'Arabia. A questo apparteneva lo Jupiter di Damasco e quello di Doliche, nell'angolo fra l'Asia Minore e l'Eufrate. Accanto a lui Dusares e, originario anch'egli dell'Arabia centrale, il dio solare di Emesa.

Anche lo Iupiter Damascenus godette dei favori imperiali. Se Antonino Pio e Caracalla avevano volto la loro cura al tempio di Baalbek, Settimio Severo (193-211) e Odenato († 267), il signore di Palmira, si preoccuparono del dio di Damasco. Il suo tempio e il mercato annesso si articolavano in un cortile quadrato con propilei affiancati da torri (la disposizione è ancor oggi conservata, nell'essenziale, nella moschea degli Omayyadi). La forma architettonica è quella tradizionale della Siria orientale. Dappertutto nelle vi-

cinanze — a Dumeir, a Si e a Kasr Rabbah — torna lo stesso schema costruttivo.

Molto piú modesti invece gli avanzi del tempio di Iupiter Dolichenus. Solo la tomba di uno sceicco islamico e uno stagno pieno di pesci intoccabili presso il villaggio di Samköj segnano il luogo del santuario. Ma proprio in questo culto del dio sulle vette dei monti e nel mantenimento dei pesci sacri, Doliche ha conservato le usanze piú antiche. Il dio viene rappresentato in abiti persiani; questo ci riporta a una età in cui gl'influssi romani erano ancora lontani. Infatti non bisogna trascurare la derivazione dal Teshup ittita e hurrita, il dio della tempesta dell'Asia Minore. Fino al III secolo si può rintracciare l'immagine di questo dio che scaglia saette, montato in groppa ad un toro.

Dusares e il dio solare di Emesa, che nella storia del III sec. d. C. dovevano lasciare tracce profonde, ci conducono oltre i confini della Siria.

Helios di Emesa

Fin dalla prima occhiata appaiono chiari i legami con i Baalim di Baalbek e di Damasco. Lo Iupiter Heliopolitanus e lo Iupiter Damascenus rivelano una concordanza anche nel nome. Anche per il dio di Emesa si potrebbe porre la questione, se egli sia da paragonare a Iupiter. Ma, come dimostreremo, le cose per lui sono diverse.

La trinità di Baalbek, Iupiter-Hadad, Venere-Atargatis, Mercurio-Shamash, era, nel suo ordinamento gerarchico, piú recente. Dapprima infatti il dio del sole, cioè Shamash, stava al vertice; soltanto sotto l'influsso della speculazione babilonese, o, come fu chiamata nella tarda antichità, caldea, Hadad divenne il signore del destino, e prese il primo posto. Shamash, in seguito equiparato a Mercurio, dovette accontentarsi di un ruolo servile: come il messaggero degli dèi Hermes o Mercurio divenne l'organo esecutivo del dio supremo. Nel pantheon di Palmira, Helios, il dio del sole, stava accanto a Bel; anche qui era messo e mediatore, mentre Bel troneggiava come signore del mondo nell'empireo. Dal suo compito servile il dio del sole trasse il nome: come Malakbel, "messaggero di Bel," è assunto nella trinità di Palmira, e poi equiparato a Mercurio.

Anche ad Emesa era diffusa la religione del fato, di origine babilonese, e la sua sorella gemella, l'astrologia. Giulia, piú tardi sposa dell'imperatore Settimio Severo (193-211), era stata avvertita dal suo oroscopo che un giorno sarebbe stata unita ad un sovrano; era nata dalla stirpe dei sacerdoti di Emesa. Nel romanzo etiopico di Eliodoro, che riporta molti aspetti del mondo religioso di Emesa, è detto che il corso degli astri determina ineluttabilmente il destino umano. Scavi a nord-est della città hanno tratto alla luce tavole astrologiche in scrittura cuneiforme.

E tuttavia il dio del sole di Emesa non si è fatto

portar via, come Shamash a Baalbek e Palmira, il primo posto. Monete e iscrizioni dimostrano che egli non si è trasformato affatto in Iupiter, in Baal o Bel, ma è rimasto il dio del sole. Deus Sol Elagabalus o Invictus Sol Elagabalus sono nomi di significato inequivocabile; e si comprende come, in un'iscrizione di Cordova, il "grande Helios" di Emesa sia paragonato a Re, il dio del sole egiziano. Fu chiamato anche "progenitore," poiché talvolta gli abitanti di Emesa dichiaravano nel nome la discendenza dal sole, o, come semplicemente dicevano, "dal dio."

Anche l'altra divinità, Dusares, era unita al sole. Dio supremo dei Nabatei,[3] lo si trova in tutta la zona del loro commercio carovaniero. Come tutti gli dèi solari, Dusares portava l'attributo di Invincibile; era congiunto a Mitra, e il suo giorno natalizio cadeva il 25 dicembre. A somiglianza del divino signore di Emesa possedeva una pietra sacra.

Tale forma di culto è conosciuta anche per il dio lunare di Karrhai, e in genere per gli dèi di origine araba. Il nome di queste pietre, "betili," significa che esse erano le abitazioni degli dèi, non gli dèi stessi. Ad Emesa la pietra sacra aveva forma di cono, con base circolare e sommità appuntita. Rilievi scolpiti sulla superficie mostravano un'aquila con un serpente nel becco: il simbolo del sole. Anche qui la pietra non s'identificava col sole; ne rappresentava l'imma-

[3] Popolazione araba che nel I sec. a. C. e nel I sec. d. C. dominò sulla Giordania orientale.

gine. E tuttavia il dio vi era compenetrato, era in qualche modo congiunto alla pietra, come si sa anche per i numerosi blocchi di pietra venerati nell'Arabia preislamica.

Di questi si sente parlare soprattutto quando lo zelo musulmano si accinge a distruggerli. I preti delle antiche divinità arabe le supplicano di dar battaglia intorno alle pietre ai rappresentanti della nuova religione. Perderanno il loro culto e il loro prestigio, se non riusciranno a difendere la pietra, e con essa la loro "casa." Un dio che non combatte presso la sua pietra è una "cosa senza valore." Al-Uzza, per aver perduto una simile battaglia — non si trattava di pietre sacre, ma di tre alberi che le appartenevano — "d'ora in poi non sarà piú onorata," suona la sentenza del vittorioso profeta Maometto (569-632).

Le pietre non sono legate a un luogo determinato: sono mobili. S'importano nuovi dèi facendosi regalare pietre sacre o asportandole da sacrari già esistenti. Quando il culto del dio del sole fu trasportato a Roma, la pietra sacra di Emesa emigrò sulle rive del Tevere. Quando a Roma, dopo l'assassinio di Elagabalo (222), si volle eliminare il culto straniero, la pietra fu rispedita alla sua patria siriaca.

Accanto al culto della pietra sta, forma anch'essa antichissima, il culto dei monti. "Elagabalo" era in origine il nome del dio stesso, e significa "signore della montagna." Si trattava della rocca fortificata di Emesa, dove il dio aveva la sua dimora. Dalla pia-

nura in cui è sparsa la città, s'inalza verso sud-ovest la cittadella, proprio di fronte alle propaggini settentrionali del Libano. Qui era il tempio, la cui sommità, secondo le parole di un'antica fonte, gareggiava con le cime boscose della montagna.

Torna di nuovo il paragone con Dusares. A sud-est del Mar Morto, già alle porte dell'Arabia vera e propria, sorge Petra. Capitale dei Nabatei, apparteneva ad un popolo che incideva le sue iscrizioni in dialetto aramaico, ma che era arabo, come dimostra il suo stesso nome. In mezzo a una rocciosa vallata, incassata fra le ripide pareti rosse e violette di un massiccio di primordiale imponenza, Petra sembra sottratta al paesaggio che la circonda. Solo il sassoso letto di un ruscello, inciso profondamente tra le ripide pareti, rende possibile il passaggio. Piú che dare un senso di sicurezza, questo luogo incantato e lontano dagli uomini sembra creato per far sentire la vicinanza della divinità. Tra la folla di tombe, di grotte e di templi, molta impressione desta la piazza dei sacrifici, tagliata sulla sommità della roccia. Altare e banco di macellazione, una vasca incassata in cui scorreva il sangue dell'animale sacrificato, due "batyloi" a poca distanza, dànno un'idea di quel che poteva essere un culto alpestre degli antichi semiti.

Non a caso abbiamo tratto gli esempi citati dal mondo arabo. Qui ebbero origine, come s'è detto, i Nabatei e il loro dio Dusares. Il dio di Emesa, ci porterà nello stesso ambiente.

Fin dai tempi delle spedizioni orientali di Pompeo (66-62), Emesa si trovava sotto una dinastia i cui membri portavano il nome o il titolo di Sampsigeramo, Sampsiceramo (o simili). Si conosce il monumento funebre di uno di questi príncipi-sacerdoti, e piú di recente vi si è aggiunto un ritrovamento nei pressi dell'attuale Homs. L'elmo di ferro, con maschera d'argento artisticamente lavorata e fasce ornamentali dorate, appartenne forse ad uno di quegli uomini; e lo dimostra anche la rosetta a forma di sole fissata sulla fronte.

La dinastia di Emesa era d'origine araba. Ne offrono testimonianza il titolo di Sampsiceramo (che contiene un riferimento al dio del sole), ma anche i nomi dati ai regnanti: Giamblico, Aziz, Soemo. Lo stesso vale per Mesa e Mamea, Soemiade. Il sacerdozio del sole era una prerogativa ereditaria della casata, come di solito presso le stirpi beduine. Anche l'evirazione del sommo sacerdote e l'astinenza dalla carne di maiale potrebbero indicare la stessa direzione.

L'origine araba del dio del sole rimase una particolarità di Emesa. Infatti i culti solari presso i beduini possedevano, in paragone, assai poca importanza. Nelle iscrizioni dei nomadi arabi ritrovate nella Safa, a sud-est di Damasco, compare una dea Shams; talvolta anche nella versione maschile. Quasi sempre le tribú nomadi, divenendo sedentarie, rinunciavano

alla loro divinità a favore di quelle che trovavano presso gl'indigeni. Cosí fecero gli abitanti della Safa, accogliendo Dusares. Comunque bisogna ricordare la presenza di uno Shams maschio a Palmira. Questo, forse, influí su Emesa.

La derivazione del culto di Emesa dall'Arabia è resa piú chiara anche dai rapporti con altre divinità. Dall'iscrizione già citata di Cordova risultano, accanto al "grande Helios" Elagabalo di Emesa, Afrodite ed Atena. Sotto la prima si cela una divinità lunare di origine araba, forse anche la signora della stella mattutina al-Uzza, della medesima provenienza. Atena è assimilata, nell'iscrizione, all'araba Allath. Come "madre di tutti gli dèi" questa s'era diffusa su tutto il territorio di lingua araba, fino a Palmira; talvolta era onorata insieme con al-Uzza. A Taif, vicino alla Mecca, Allath possedeva la sua zona sacra, in cui era vietato tagliare gli alberi e cacciare gli animali. Là si trovava anche la sacra pietra, nella cui cavità era conservato il tesoro della dea. Ancora al grande esploratore arabico Ch. M. Doughty [4] fu mostrata in questa città una pietra collegata al nome di Allath. Anche nell'Hauran, a Palmira e nelle adiacenze è testimoniato il passaggio della dea. Anche Emesa ha tramandato la sua immagine, in abito lungo con lo scettro.

Dappertutto il mondo delle divinità beduine penetra nel confinante territorio siriano. Iscrizioni del-

[4] Charles Montague Doughty (1843-1926): la sua fama è legata ai *Travels in Arabia Deserta,* pubblicati nel 1888.

l'Hauran ci dànno un'idea di questo pantheon. Esso contiene non soltanto Shams, al-Uzza, e Allath, ma anche — in periodo preislamico — il nome di Allah, il compagno maschio di quest'ultima dea. Ambedue sorsero nell'Hatra mesopotamico.

Su un rilievo del soffitto del tempio di Bel a Palmira si scorge una singolare processione. Un dromedario porta un oggetto avviluppato di veli. Il seguito è formato da fanciulle e donne anch'esse velate. Davanti al dromedario, rivolto all'indietro, sta un uomo che tiene alte sopra il capo le redini dell'animale. In testa alla processione, un animale non bardato, un asino o un mulo. Ogni particolare della rappresentazione ha la sua importanza.

Le fanciulle avvolte nei mantelli, schierate intorno all'immagine del dio, le riconosciamo da un verso del poeta arabo Imru ul-kais. Nella battaglia, soprattutto al momento decisivo, una di queste ragazze subentra al posto dell'immagine divina, e si siede sulla sella del dromedario, che è alta e a forma di padiglione. Circondata dalle donne della tribú, è trasportata come vivente insegna in mezzo alla mischia. Con canti, gesti, insulti e se necessario denudando estatica il proprio corpo, trascina con sé i soldati. Niente è piú ignominioso che lasciare al nemico il dromedario e la fanciulla. Aiscia,[5] la "madre dei fedeli," nella "battaglia del dromedario" cavalca allo stesso

[5] Moglie di Maometto, m. nel 678.

modo davanti alle schiere dei suoi.

Anche uno degli oggetti sacri della tribú — un idolo, una pietra sacra, sotto un baldacchino o avvolti di stoffa preziosa — può prendere posto sul dromedario, invece della ragazza. Le donne della tribú formano sempre il seguito, incitano i combattenti con canti, cimbali e tamburelli. Anche di loro si sa che al momento decisivo gettano via le vesti, e entusiasmano i guerrieri con gesti e poesie.

E perfino le dee possono far quella parte. Un inviato di Maometto si accinge ad abbattere i tre alberi sacri di al-Uzza. Due sono già caduti, quando la dea stessa, in estatica eccitazione, si fa innanzi al distruttore, "Gèttati con violenza contro il nemico, e non aver paura!" raccomanda il prete. "Lascia cadere il velo e alza il vestito!" Incitata anch'essa a denudarsi, come le donne mortali non esitano a fare nella battaglia decisiva, si pone a difesa della sua proprietà.

Cose del genere non erano sconosciute neppure ad Emesa. Le donne della casa sacerdotale, che non si servivano piú della portantina sul dromedario, ma di un carro, in una battaglia importante ne scendono e con le loro parole e le loro grida di dolore inducono i soldati a resistere. E anche qui l'entusiasmo estatico porta i combattenti a nuovi attacchi e alla vittoria. La battaglia si decide grazie a questo particolare metodo offensivo.

Ritroviamo pure la processione della sacra pietra, anch'essa trasportata con un carro invece che sul dro-

medario. E come sul rilievo di Palmira, colui che conduce il sacro peso sta rivolto verso di esso, e tiene le redini in mano, cosí il sacerdote supremo del dio del sole precede il carro con la sacra pietra, "camminando all'indietro, guardando il dio e tenendo le redini del cavallo."

Gli animali prescelti per portare o trainare il dio, trovano la strada da soli. Questo vale per la coppia di cavalli che trascina la sacra pietra, per il dromedario con l'idolo velato, e anche per l'asino, o mulo, che nel rilievo di Palmira precede il dromedario e la sua guida. Quando la processione papale del 1804 per la incoronazione di Napoleone si mosse per le strade di Parigi verso Notre Dame, suscitò lo scherno della popolazione, perché in testa trottava un mulo senza cavaliere... Era l'ultima espressione di questo culto.

Posizione storica

Già una volta un arabo aveva fatto menzione del dio del sole. Il nabateo Iambulo aveva composto, nell'ultimo ventennio del II sec. a. C., un romanzo utopistico che raffigurava un nuovo ordinamento sociale. Un ordinamento in cui tutto si svolge nel migliore e nel piú naturale dei modi, dove vige la comunanza delle donne e dei beni, e l'umanità è posta sotto il divino governo di Helios. È lo stato solare che gli

schiavi siciliani insorti sotto la guida di Euno,[6] e in Asia Minore i seguaci di Aristonico di Pergamo[7] sognarono di attuare, prima di cadere sotto il duro attacco di Roma. Ma dalla Siria ora il dio del sole si fa avanti con nuove esigenze.

Non si trattava, questa volta, di un programma sociale, e tanto meno si pensava a presentarne uno utopistico. L'elemento originario s'era qui mantenuto ben altrimenti che nel nabateo imbevuto di letteratura e filosofia. Di origine araba, il dio solare di Emesa e il suo collegio sacerdotale restavano profondamente legati al mondo religioso del paganesimo preislamico. I caratteri locali: una cerchia di eletti devoti, la dimora del dio nella sacra pietra, i legami con la casa, il paese e la stirpe — tutto ciò è tipico di quel grado d'evoluzione. Anche ad Emesa se n'erano conservate le tracce. Non la libertà dalla terra e dall'uomo, bensí proprio il legame con essi formava il carattere del dio.

La storia dell'Arabia preislamica è ancora da scrivere. In essa la religione assumerebbe un posto importante. Finora l'interesse si è limitato al secolo immediatamente precedente la comparsa di Maometto, e solo occasionalmente ci si è rivolti ai tempi piú antichi (fatta eccezione per l'Arabia del sud).

---

[6] Schiavo originario della Siria che promosse la prima guerra degli schiavi (135-132 a. C.) e fu proclamato "re" dai suoi seguaci.

[7] La guerra di Roma contro il pretendente Aristonico di Pergamo si svolse negli anni 132-129 a. C.

E tuttavia dovrebbe essere evidente che, come importanza, essi sono di poco inferiori ai secoli islamici e ai loro immediati antecedenti.

Soprattutto il III sec. d. C. mostra un incremento della vita araba che ha qualcosa di stupefacente. Fondazioni statali arabe come Hatra, Hirah e Palmira crebbero d'importanza ed osarono svolgere un ruolo autonomo fra le grandi potenze, Roma e i Sasanidi. Che il tentativo si sia dimostrato prematuro, finendo con la distruzione di due di questi stati, non toglie nulla alla loro importanza. Anche all'interno dell'impero romano, gli Arabi si distinsero. Arcieri a piedi e a cavallo, originari della zona di confine arabo-siriana, beduini o semi-beduini, s'innalzarono nell'esercito romano fino ai piú alti gradi. Si trovavano a quasi tutte le frontiere. Distaccamenti di Emesa e Chalcis, di Damasco e Palmira si stabilirono presso il *limes* numidico. In Egitto immigrarono tribú arabe, formando un proprio distretto. Questo, e la conquista del paese del Nilo ad opera dell'esercito di Palmira (268-271), dev'esser considerato come il preludio all'impresa riuscita ai primi califfi quattrocento anni piú tardi. Altro segno premonitore è il castello di Mshatta costruito da un principe arabo nella Giordania orientale, non lontano dal confine romano, e che preannuncia nella struttura e nell'ornamentazione i grandi edifici che un giorno gli Omayyadi avrebbero innalzato nella stessa regione.

Ma ben piú importante fu l'ascesa al trono im-

periale romano, nello stesso secolo, di uomini nelle cui vene scorreva sangue arabo. Essi provenivano dalla casata sacerdotale di Emesa, e dopo la caduta di questa dinastia fu di nuovo un arabo — Filippo, figlio di uno sceicco beduino dell'Hauran (244-249) — a impadronirsi della suprema dignità.

Capitolo secondo

Elagabalo

L'ascesa dell'elemento arabo, spesso giovane e talvolta rivoluzionario, si compí nel quadro delle strutture già esistenti. Queste erano rappresentate dall'impero, che ancora una volta, e per secoli, chiuse in sé e conservò il patrimonio della cultura antica. Roma accolse, in questa eredità, elementi grandi e meschini, immortali e già appassiti. L'impero era cresciuto in una tale unità di destini, che fu costretto a subire conseguenze che non aveva provocato, pesi di cui non era responsabile. La contropartita dell'eredità ellenistica accolta da Roma fu il trovarsi esposta all'offensiva politica e religiosa di un Oriente ormai ridestato.

La campagna vittoriosa di Alessandro (336-323 a. C.) fece sí che la saggezza orientale sembrasse soccombere davanti allo spirito ellenico. Finché durò la dominazione straniera, i vinti videro nella nuova civiltà qualcosa d'incomprensibile, e subirono controvoglia una superiorità cui, da principio, non avevano nulla da opporre. Solo quando la sorpresa fu passata si ebbe la reazione: appena tre generazioni dopo la morte del conquistatore essa era in pieno

corso. La piú poderosa e rilevante fu quella dell'Oriente. Essa si rivolgeva contro l'antico vincitore, che non sembrava piú insuperabile. Ma, oltre che contro il grande macedone e i suoi successori, ci si rivoltò contro la potenza che ne aveva assunto l'eredità: contro Roma.

Era una battaglia di due continenti, di due civiltà, e — non poteva essere altrimenti — anche una battaglia di dèi. Questi apparivano negli oracoli, e riflettevano gli avvenimenti mondiali come in uno specchio. Le sentenze suonavano dominio sull'Asia o sull'Europa, conquista dell'Oriente o dell'Occidente, guerra di difesa o rivincita. Le apocalissi preannunciavano un giudizio universale che avrebbe portato ai Macedoni o ai Romani il castigo da tempo incombente, la distruzione. Ma non prorompeva soltanto la sete di vendetta, l'odio primordiale dell'Asia verso il piú piccolo ma piú fortunato continente. Non si pensava soltanto a punire, ma anche a conquistare; non soltanto a distruggere, ma anche a trasformare e possedere. Gli dèi dell'Oriente si accingevano a strappare dal cuore degli occidentali ciò che finora era appartenuto ai signori dell'Olimpo e del Campidoglio. In un flusso incoercibile, cosí pareva, invadevano sfere fino allora precluse.

La vittoriosa campagna che portò a Roma gli dèi e i culti d'Oriente ebbe origine alla fine del III sec. a. C. Dapprima esitante, poi con ritmo sempre piú rapido e vasto, quel mondo straniero invase Roma, finché la religione dei suoi padri fu sopraffatta e respinta in secondo piano... Questo, almeno, è il quadro tradizionale. E tuttavia esso ha bisogno di qualche rettifica.

La romanità seppe difendersi in vari modi contro questa offensiva. Il rituale degli dèi importati fu sempre privato di parti essenziali. Durante l'età augustea fu progettato un energico contrattacco nei confronti delle religioni orientali. Fino al III sec. d. C., come vedremo, la forma romana si conservò con forza vittoriosa.

Inoltre, l'invasione straniera non formava un moto unitario. Egitto e Asia Minore, Siria, Iran e Mesopotamia erano paesi di carattere e costumi diversi fra loro. Come i paesi e i popoli, cosí erano differenti gli dèi. Sicché alla ribalta comparvero ora gli uni, ora gli altri, e, anzi, si succedettero in un ordine preciso.

Gli dèi dell'Egitto e dell'Asia Minore dominarono nei primi due secoli dell'èra imperiale. Iside e Serapide, poi Cibele presero il primo posto; a Roma furono eretti loro dei templi, e furono coniate monete con la loro effigie. È interessante notare come

gli amanti delle due dee rimanessero nello sfondo: Attis s'incontra di rado, e Osiride è del tutto assente. In tutt'e due i casi viene in luce un atteggiamento conservatore, poiché le passioni amorose erano state sempre estranee agli dèi della religione romana; Roma rispose, cioè, privando i culti stranieri di elementi essenziali. Solo verso la fine del II sec. il quadro cominciò a cambiare.

Dapprima, sotto i Severi, gli dèi egizi crebbero ancora d'importanza. Sembrarono giunti al culmine della loro potenza. Già Settimio Severo (193-211) dedicò la sua attenzione a Serapide. Durante un viaggio in Egitto, che lo impressionò profondamente, egli visitò il celebre tempio del dio in Alessandria. Si fece raffigurare — ciò che nessun altro imperatore prima di lui aveva osato — in veste di Serapide. Caracalla seguí l'esempio del padre. Ancora una volta Serapide fu al centro dell'attenzione. L'imperatore sostò nel tempio del dio, quando ad Alessandria lasciò liberi i suoi soldati di uccidere e saccheggiare. A Serapide egli dedicò la spada con cui aveva ammazzato il fratello Geta. A Roma, sul Quirinale, sorse un tempio dedicato al dio egizio, che superava per splendore tutti gli altri. Un'iscrizione designa Caracalla come "philosarapis"; in un'altra si parla del "solo dio Zeus Serapis Helios, invincibile signore del mondo."

Tutto ciò sembra sulle prime uno sviluppo degli elementi che avevano caratterizzato i primi due se-

coli dell'età imperiale. E tuttavia c'è qualcosa di nuovo.

Accanto a Serapide, Settimio Severo innalzò al piú alto rango due divinità africane: Ercole e Dioniso, portandoli ambedue a Roma dalla sua città natale Leptis Magna. Sotto i nomi greci si celavano due culti fenici, ma due secoli di culto ininterrotto nella città adottiva della Grande Sirte li aveva ambientati nel nuovo continente. All'esempio imperiale seguí il culto privato.

Ai due dèi africani si uní una dea: Iuno Caelestis, la signora di Cartagine. Anche Serapide, anche l'imperatore provenivano da quel continente, e abbiamo visto come l'africano d'origine si fosse fatto rappresentare ad immagine del dio africano. Cosí, sotto una superficiale analogia col secolo precedente, s'era compiuto un cambiamento. Fino allora Serapide e Iside potevano pretendere di valere, nonostante l'origine egiziana, come divinità universali. Iside era equiparata a quasi tutte le divinità femminili delle religioni greche e orientali. Era la dea dai diecimila nomi, l'"Una che era tutto." Anche Serapide era Zeus, Helios e Dioniso; lo si invocava come Pantheus. Ma sotto Settimio Severo l'adorazione di Serapide divenne l'espressione dell'origine africana. Da dio universale s'era trasformato in rappresentante di un continente e di un popolo. Il nuovo principio, una volta in vigore, doveva avere imprevedibili conseguenze, anche per gli stessi dèi egizi.

Sotto Caracalla (211-217) Serapide, come abbiamo detto, mantenne il suo rango. Ma come l'origine di Caracalla era meno semplice di quella del padre, cosí lo erano anche gli dèi da lui prediletti.

Tre paesi, afferma un contemporaneo, avevano contribuito al carattere di questo imperatore. Della Gallia, dov'era nato, aveva la leggerezza, la viltà e la folle temerità; del padre africano la rozzezza e l'indomabilità; alla madre doveva quella duttilità che era propria del popolo siriaco. Questi tre elementi erano riconoscibili nelle tendenze religiose di Caracalla. Accanto a Serapide era il celtico Grannus, assimilato ad Apollo. Ma anche il dio solare della Siria gettava per la prima volta i suoi raggi. Caracalla portava, come il sole, l'attributo di Invitto, e una volta venne invocato addirittura come invitto signore del sole. Sulle sue monete s'incontrano la corona di raggi e il leone solare; Caracalla vi viene rappresentato col gesto solare della destra alzata.

Gli dèi d'Egitto erano appena arrivati al culmine della loro importanza, quando altri di origine siriaca si annunciarono accanto a loro. Se Settimio Severo poteva esporre al culto, essendo d'origine africana, l'africano Serapide, Caracalla fece lo stesso col dio siriaco, invocando il sangue della madre. Nemmeno dieci anni dopo, questo dio si accinse a diventare signore dell'impero.

Sotto Caracalla il dio del sole non portava alcuna denominazione che accennasse alla sua origine. Solo si sapeva che proveniva dalla Siria; ma non si nominava ancora la città. Tuttavia senza dubbio si pensava al dio solare di Emesa. Infatti proprio da Emesa veniva la moglie di Settimio Severo, madre di Caracalla. Ella apparteneva alla stirpe sacerdotale della città.

Settimio Severo coltivò fin dal principio l'astrologia. Una volta un astrologo gli aveva preannunciato il suo grande avvenire, e un fiduciario dell'imperatore si mise alla ricerca di una sposa che fosse nata sotto lo stesso segno. La trovò in Giulia Domna, nome che già di per sé esprimeva l'idea della sovranità. Se l'imperatore era originario di una colonia fenicia del Nord Africa, ella era nata in Siria, dalle cui coste un giorno i Fenici erano salpati verso ovest. Col suo matrimonio Settimio Severo ritornava alle origini della sua stirpe.

In un matrimonio concluso con tali premesse, l'elemento femminile aveva naturalmente molto rilievo. Giulia non era soltanto la moglie dell'imperatore: voleva regnare ella stessa. Busti e monete ci mostrano l'interessante volto di questa donna, paffuto, ma dai duri contorni, col naso fortemente ricurvo; sopra il mento massiccio, una bocca carnosa e sensuale. La sua beltà, si diceva, era superata soltanto

dalla sua dissolutezza. Tuttavia l'imperatore la tollerava al suo fianco, e il potere della moglie su di lui era grande. Le monete orientali la mostrano in una pompa che di solito spettava solo ai magistrati. Con l'assunzione del titolo di " mater castrorum," Giulia Domna fu legata alle forze armate e riconosciuta legittima erede della moglie di Marco Aurelio (161-180), che aveva portato lo stesso titolo.

Giulia Domna portò nella reggia imperiale i parenti di Emesa, soprattutto la sorella: Giulia Mesa. Settimio Severo, veramente, cercò d'impedire che si affermasse cosí una linea dinastica collaterale. Le due figlie di Mesa furono maritate con cavalieri siri, non con senatori. Tuttavia il marito di Soemiade, la figlia maggiore, percorse una brillante carriera. Sotto Caracalla, quando del resto cominciò il periodo di maggiore splendore per i cavalieri, la rappresentanza dei due uffici supremi finí nelle sue mani.

Per lungo tempo Mesa visse a corte, come sorella dell'imperatrice, senza mai apparire in primo piano, e sfruttando la sua posizione per mettere da parte un patrimonio. Il marito di Soemiade, suo genero, era quasi sempre occupato nell'amministrazione finanziaria. Egli dovette procurare i mezzi per attuare il forte aumento della paga militare sotto Caracalla; fu anche il primo a dichiarare pubblicamente, accanto ai suoi titoli, gli stipendi che riceveva. È facile immaginare la provenienza del patrimonio di Mesa.

E tuttavia venne l'improvvisa catastrofe: Caracal-

la fu assassinato (217) e un uomo nuovo, Macrino, salí al trono imperiale (217-18). Giulia Domna seguitò ad essere onorata come prima, ma la sua vita aveva perso ogni significato; ben presto seguí il figlio nella tomba. Mesa, colpita dal decreto di espulsione del nuovo imperatore, tornò in patria, ad Emesa, portando con sé tutti i suoi beni; sapeva che il suo ruolo non era ancora terminato. Come Letizia Bonaparte, rese possibile con queste ricchezze la rinascita della sua casata. Ma, diversamente dalla Bonaparte, attuò il suo piano di persona.

La Siria orientale aveva sempre tributato il suo omaggio, accanto a Giulia Domna, anche alla sorella. Ora, in patria, Mesa tornò a vivere con i parenti, ma, avendo assaporato il dominio, le riusciva insopportabile adattarsi alla vita di un suddito; non le era meno insopportabile che a Giulia stessa. Ma mentre costei rinunciò e scomparve, Mesa non si lasciò mettere da parte. Emesa divenne oltre che il suo asilo, anche il luogo in cui preparava i suoi complotti. In segreto poteva seguire con gioia maligna gli errori di Macrino: la molle gioia di vivere, che gli estraniava i cuori dei soldati; la passione per il teatro e i giochi, la negligenza degli affari, gli abiti fastosi, poco soldateschi. E ben presto Mesa riapparve apertamente in scena (218).

Il suo piano si fondava sulle particolari relazioni della sua città natale. Mentre Giulia Domna s'era sempre piú allontanata dalle proprie origini, tra Me-

sa e i suoi i legami non s'erano mai allentati. Emesa significava insieme per lei la patria effettiva e spirituale. Inoltre, la città era, come oggi, una delle piú fanatiche di tutta la Siria. L'adorazione del dio sole formava per gli abitanti il centro e il senso dell'esistenza. Mentre Giulia Domna s'era rivolta, sul trono imperiale, alla filosofia allora di moda, Mesa e la sua famiglia erano seguaci del patrio Shams, divinità forte ed alacre come tutte quelle della sua stirpe. Mesa stessa era figlia del sacerdote del sole Bassiano, e ci teneva a che i suoi due nipoti assumessero la stessa dignità sacerdotale.

Nelle vicinanze di Emesa si trovava una legione destinata a tenere in obbedienza l'irrequieta città. Ogni volta che i soldati arrivavano ad Emesa, vedevano il figlio di Soemiade, Elagabalo, in tutto lo splendore del supremo grado sacerdotale. Gioventú e bellezza, e un portamento imponente gli conquistarono il cuore di quei semplici uomini. Ad alcuni suoi parenti che servivano nella legione, Mesa rivelò per la prima volta la vera origine del nipote. Caracalla, da giovane, aveva reso madri le due cugine: dall'unione con Soemiade era nato Elagabalo. La scaltra donna sperava nell'antico affetto dei soldati per Caracalla, che un giorno era stato il loro idolo ed era ancora sulla bocca di tutti: e non si sbagliava. Abili aiutanti la secondarono, e i suoi tesori fecero il resto.

Una notte Mesa apparve con i suoi nell'accampa-

mento delle truppe. Tutto era preparato, i soldati acclamarono Elagabalo imperatore e si accinsero a combattere per lui. La notizia si sparse con rapidità: l'avversione contro Macrino, il ricordo dei ricchi donativi che Caracalla un giorno aveva offerto ai soldati, e il denaro di Mesa agevolarono una sempre piú vasta adesione. Macrino non se ne preoccupò molto: inviò il prefetto della sua guardia, Giuliano, con le truppe, per soffocare la rivolta di Emesa. Ai soldati fu mostrato Elagabalo dall'alto delle mura cittadine: ed essi compresero che si trattava effettivamente di un discendente di Caracalla. Per dimostrare l'origine di Elagabalo con la somiglianza, si esibiva un ritratto giovanile del padre e in realtà i ritratti che ci sono pervenuti attestano tale somiglianza. I soldati di Macrino persero ogni desiderio di combattere. Ben presto si rivoltarono contro Giuliano; gli mozzarono la testa e la mandarono al loro ex-imperatore, di cui avevano abbandonato le insegne. Nella battaglia decisiva davanti alle mura di Antiochia, la fortuna sembrò favorire ancora una volta Macrino. Le schiere del pretendente cominciarono a vacillare. Allora Mesa e Soemiade scesero dalla carrozza su cui accompagnavano l'esercito. Le loro preghiere e invocazioni riuscirono a indurre i fuggitivi a fermarsi. Elagabalo fece ancor di piú: con estatico slancio si gettò nella mischia, trascinando con sé i suoi. Ma soltanto la vile fuga di Macrino decise la battaglia. Con una barba finta e travestito

cercò di scomparire inosservato, ma lungo la via soccombette al suo fato; lo stesso accadde a suo figlio Diadumeniano, che si accingeva a combattere i Parti.

Elagabalo imperatore

L'impresa era inaspettatamente riuscita. Mesa aveva raggiunto il suo scopo. Lo stesso Elagabalo (218-222), piú che artefice del proprio destino, era stato trascinato dagli avvenimenti. Una rapida ascesa aveva condotto il giovane, dallo stato sacerdotale, alla suprema dignità di un impero mondiale. Ci sarebbero volute straordinarie qualità per superare un tale cambiamento senza danni interiori, per adattarsi ai mutati compiti della nuova posizione. Ma di questo il prediletto della fortuna non era capace: anche sul trono si sentiva completamente servo del suo dio. E si comportava di conseguenza, tutto preso dal suo celeste signore; e la madre lo incoraggiava per questa strada.

Come imperatore portava il nome di Antonino, in cui s'esprimeva la discendenza da Caracalla. Ma i contemporanei e i posteri lo chiamarono Elagabalo. In verità egli non portò mai questo nome: "Dio della montagna" era attributo dell'Helios di Emesa, non del suo sacerdote. Ma questa traslazione di nome era in certo senso legittimata dal modo di vivere dell'imperatore, completamente dedito al servizio del

suo dio. Tutto era stato concepito in modo da fare di quest'ultimo il signore di Roma: anche fra gli dèi romani egli doveva occupare il posto che gli spettava. L'imperatore quindi non era contento di averlo sposato con la dea del cielo di Cartagine, e preferí unirlo alle piú venerate reliquie della religione romana. Fece portare nel tempio del nuovo dio la pietra della Gran Madre, gli scudi dei Salii e il sacro fuoco di Vesta.

Questo tempio fu edificato non appena la pietra caduta dal cielo del dio solare di Emesa fu giunta a Roma. Sui capitelli delle colonne del tempio si vedeva come questa pietra, e con essa il dio, si sposasse con Minerva e con la celeste signora di Cartagine. Nell'interno del tempio Elagabalo celebrava, insieme con la madre e la nonna, cerimonie segrete che ogni volta rappresentavano uno scandalo per la sensibilità romana. Risuonavano canti siriaci; si parlava di sacrifici di fanciulli e d'altre cose inaudite a Roma, e quotidiane invece nella patria dell'imperatore.

Durante le cerimonie pubbliche s'immolavano ecatombi su numerosi altari, e si versava il vino piú vecchio e pregiato. L'imperatore stesso danzava in qualità di sacerdote intorno agli altari, accompagnato da cori di donne sire con cimbali e timpani. Intorno prendevano posto senatori e cavalieri. Essi formavano gli spettatori di queste curiose cerimonie, mentre i titolari di piú alti uffici, in costume siriaco,

abbigliati di lini candidi, partecipavano ai sacrifici.

Davanti alla città fu eretto un altro santuario. In pieno mezzogiorno il sacerdote imperiale portò la sacra pietra, su un carro, fino alla sua dimora agreste. Sei cavalli dal bianco, lucido mantello trascinavano il carro, su cui nessuno doveva salire, né tenere le redini. Queste erano assicurate intorno alla sacra pietra, poiché il dio in persona, cosí si credeva, guidava il cammino. Elagabalo precedeva il carro, rivolto all'indietro, per non distogliere mai il volto dal suo signore. La strada era cosparsa di polvere d'oro, e guardie del corpo badavano a che l'imperatore non cadesse.

L'imperiale pontefice diede al suo dio diverse spose. Fece sottrarre alla custodia delle Vestali l'effigie — che si pretendeva venisse da Troia — di Pallade Atena, o, com'era chiamata a Roma, di Minerva, e la trasportò nel tempio di Helios. La vergine dea doveva essere affidata alla sacra pietra. Ma Minerva, per il suo carattere bellicoso, si dimostrò poco adatta, e venne sostituita con la dea di Cartagine. Allo stesso modo Elagabalo si uní a tutta una serie di mogli, e poi se ne separò. Fra queste si trovava — caso senza precedenti — una vestale. Nel matrimonio tra un sacerdote e una sacerdotessa egli trovò forse il modo di legittimare il suo comportamento.

In tutto questo Roma vedeva soltanto una profanazione della sua religione e delle sue tradizionali istituzioni. Le azioni di Elagabalo suscitarono lo sde-

gno generale dei contemporanei: la vita che conduceva sembrava dovuta solo ai suoi naturali istinti e su di lui si raccontava e si credeva ogni genere di cose. I ritratti dell'imperatore tracciati dalla storiografia contemporanea o posteriore hanno fino ad oggi rafforzato questo giudizio.

Anche il modo di comparire in pubblico di Elagabalo non era fatto per conciliarsi la sensibilità romana. Quando era un giovane prete ad Emesa si presentava fastosamente, col suo prezioso diadema, la veste di porpora e d'oro, sotto cui portava, all'uso orientale, pantaloni lunghi della stessa stoffa. A ciò si aggiungeva il fiore della giovinezza, una figura delicata e piacente, un po' femminea; veniva paragonato al giovane Dioniso. Ma anche da imperatore non volle rinunciare a questo modo di presentarsi. Si vide allora il detentore della suprema dignità danzare, tra il suono dei tamburini e del flauto, circondato da donne sire, intorno all'altare del suo dio. Col viso dipinto, adorno di collane e di morbide vesti di seta cinese, sembrava del tutto privo di carattere virile. Solo perché costretto, cosí si diceva, indossò la toga.

Ma non è certo solo leggendo le rappresentazioni piene d'odio della storiografia senatoriale che potremo capire il comportamento di Elagabalo. Nelle manifestazioni che diedero luogo alle piú forti rampogne, si scoprono impulsi di natura religiosa. Elagabalo era preso nell'incantesimo del mondo religio-

so della sua patria. Ciò che lo muove trova la sua corrispondenza nei culti siriaci o in quelli venuti dall'Oriente.

Ecco i *triclinia versatilia,* che col loro lusso suscitarono la piú violenta avversione: camere da pranzo girevoli, in cui una pioggia di fiori cadeva sui partecipanti al banchetto. Una lunga strada ci riporta da queste fino alla rotonda cosmica girevole della " Domus aurea" di Nerone (54-68 d. C.), e ai primi esempi antico-orientali e iraniani. Imperatori e sacerdoti del sole si riunivano in questo simulacro dell'ordinamento cosmico astrale.

Altro esempio: l'imperatore si sarebbe offerto al piacere amoroso, ne avrebbe ricavato denaro. C'è qui l'influsso della prostituzione sacra, proprio allora in voga nella Siria? Anche fra i sacerdoti della dea celeste di Cartagine, che Elagabalo aveva dato in sposa al suo dio, simili cose erano usuali. Agostino, quasi due secoli dopo, ce ne ha lasciato una drastica rappresentazione. Alla vergine dea venivano offerti spettacoli, che pure una donna sposata avrebbe potuto riportarsi a casa come arricchimento delle sue conoscenze. Di fronte alla prostituzione sacra sta la programmatica evirazione, anch'essa tradizione antichissima dei culti orientali e anche siriaci.

Siamo ben lontani dal voler negare le dissolutezze di Elagabalo. Ma sensualità e pietà religiosa si intrecciano in lui in modo particolare. T. E. Lawrence cosí ha definito i semiti: un popolo "immerso fino

agli occhi nella cloaca, ma che con le ciglia tocca il cielo." Fra i ritratti che si sono conservati, l'ultimo trovato è soprattutto impressionante. "Le labbra piene, ombreggiate di peluria, vive e frementi, sono di una voluttuosità particolarmente complessa. Una primitiva, animalesca sensualità si mescola a raffinatezza, capriccio, instabilità d'umore" (H. P. L'Orange).

Ma accanto a questo si può cogliere la dedizione assoluta dell'imperatore, che voleva essere solo sacerdote del suo dio; si sente il fanatismo religioso. Non manca neppure la flemma orientale, espressa nello sguardo raccolto, sprofondato nel sogno.

Caduta di Elagabalo

Quando Mesa sparse la voce che Caracalla era il padre di Elagabalo, questa fu accolta volentieri da Soemiade. Ciò non significava essere incolpata di un segreto trascorso giovanile. I suoi gusti non erano poi tanto difficili. Ganni, il maestro del figlio, era di umili origini, e allevato nella casa di Mesa. Subito Soemiade gli donò i suoi favori, e il figlio pieno di comprensione pensava talvolta di innalzare a dignità di Cesare l'antico pedagogo, affinché la madre potesse sposarlo. Ma poi vinse l'avversione dello scolaro, che temeva il consiglio indesiderato e scomodo del maestro. Elagabalo stesso vibrò il primo colpo contro l'uomo che l'aveva educato, che gli aveva conqui-

stato i cuori dei soldati, che l'aveva innalzato alla vittoria e al trono, e che era l'amante di sua madre.

Ambedue, madre e figlio, andavano molto d'accordo; sembravano fatti l'uno per l'altra. Ma dietro questo amore si ridesta, alimentato da profonde radici, quel demonio che non tollera, nella sua gelosia, di vedere un estraneo conquistare il cuore dell'altro. Il rapporto fra Soemiade ed Elagabalo si svolge in quella sfera che lo scrittore e visionario inglese D. H. Lawrence (1885-1930) ha definito in termini di "Figli e amanti."

Una volta giunta alla reggia e proclamata Augusta, Soemiade si lasciò andare senza vergogna a tutte le dissolutezze. La madre era degna del figlio, suonava il giudizio generale. Nulla avveniva senza il suo consenso, ma là dov'era necessaria una voce moderatrice, ella taceva. Il sarcasmo dei Romani giunse a dar notizia di un senato di donne, di cui l'Augusta aveva la presidenza. Là si prendevano decisioni sulla toilette, sul saluto e l'ordine di precedenza, su tutte le piccolezze della vita femminile. E si continuava a far questo anche quando ormai l'imperatore s'era alienato i cuori di tutti, e la rovina era alle porte.

Anche Elagabalo, infatti, non si poneva piú alcun limite. Allo scandaloso comportamento del sovrano s'aggiungeva ora quello dei suoi favoriti, compagni di bagordi. Ballerini, attori, cocchieri, parrucchieri — tutti costoro salirono, secondo il grado di partecipa-

zione alle orge della corte, fino ai piú alti uffici. Contro di loro e contro la dissolutezza del nipote, neppure le proteste di Mesa potevano piú far niente. Gli ammonimenti di questa donna, che anche a Roma era rimasta fanaticamente attaccata al dio di Emesa, non avevano alcun valore per Elagabalo; invano ella lo ammoniva che un imperatore doveva, nelle cerimonie pubbliche, cambiar la veste sacerdotale con la toga. Quando Mesa lo vide partire con non meno di sessanta carrozze dello Stato, si lamentò che quello sconsiderato li avrebbe rovinati tutti quanti. Ella aveva notato come l'avversione per l'imperatore andasse aumentando. Di nuovo le sorgeva dinanzi lo spettro di una vita di sudditanza.

In questa emergenza prese la decisione di eliminare Elagabalo e di sostituirlo col docile figlio della sua secondogenita, Mamea. Mesa aveva vissuto solo per la famiglia, e nessuna decisione poteva riuscirle piú dura. Ma era indispensabile tagliare il ramo secco, perché gli altri fossero salvati. Con melati discorsi seppe convincere Elagabalo ad adottare come figlio il cugino dodicenne, e a proclamarlo Cesare. In tal modo, diceva, si sarebbe potuto dedicare completamente al sacerdozio, e onorare il suo dio con orge e cerimonie segrete, mentre all'altro sarebbe toccata l'amministrazione secolare.

Elagabalo si lasciò persuadere. Ma era già troppo tardi. Alla celata indignazione del popolo e del senato si aggiunse l'aperta rivolta della guarnigione

nella capitale. Questa si dichiarò per il neoeletto Cesare. L'estrema necessità richiamò Soemiade in primo piano.

Già una volta, in una situazione disperata, ella s'era battuta per suo figlio. Quando nella battaglia con Macrino le file del suo esercito avevano indietreggiato, ella, insieme con la madre, s'era fatta incontro ai fuggitivi. Ora che i soldati minacciavano di abbandonare Elagabalo e di passare al figlio di Mamea, Soemiade era di nuovo sul campo. Avvenne un fatto sorprendente: i due cugini decisero la lite davanti alla soldatesca. Nella caserma, in una tumultuosa assemblea notturna, si decisero le sorti dell'Impero. Alle due madri fu concesso di guidare la contesa. Cosí si trovarono l'una di fronte all'altra, a parlare e litigare: lottavano per sé e per i figli, per chi di loro dovesse sopravvivere a quella notte. Quando giunse il mattino, gli ultimi seguaci abbandonarono Elagabalo. Egli morí insieme con la madre, che fino all'ultimo lo tenne abbracciato. I cadaveri furono decapitati e scorticati; il tronco del figlio fu gettato nel Tevere (222).

Mesa vide l'esito di ciò ch'era opera sua. Quando tutto fu compiuto, riapparve un'altra volta e riprese il comando. Non si scandalizzava sentendo maledire la memoria del defunto, sentendone parlare come di un tiranno e di un mostro. Sembrava giunta l'età di

un nuovo e piú felice governo, che avrebbe assicurato in modo definitivo il predominio della sua casata. Per altri quattro anni assaporò il piacere di questo dominio; un pietoso destino le risparmiò di vederne la rovina.

Capitolo terzo

Religioni codificate

Con la caduta di Elagabalo (222) non terminò né il dominio della dinastia di Emesa, né quello degli orientali sul trono dell'impero. Ma essa trascinò con sé anche il dio del sole. La sacra pietra fu riportata in patria, il tempio eretto da Elagabalo dedicato ad un'altra divinità. Ma si ripeté per il culto quel che aveva contraddistinto la storia della casata di Emesa dopo la morte di Caracalla: respinto entro i confini del suolo patrio, esso approfittò del tempo per attingere nuove forze. Questa volta, veramente, l'attesa si prolungò per piú di mezzo secolo.

Questo infatti era certo: al posto di una folgorante vittoria doveva subentrare una piú radicale pianificazione, un metodo piú paziente. Un mondo impreparato non doveva esser colto all'improvviso, ma conquistato a poco a poco. Bisognava farsi degli alleati, e soprattutto bisognava decidersi al proselitismo. A disposizione c'erano due strumenti: il romanzo della tarda antichità come forza letteraria, e il neoplatonismo come forza filosofica. Col loro appoggio, il centro degli avvenimenti si spostò dalla scena politica a quella della letteratura e della dottrina. Il libro

era destinato a creare la storia.

Il libro non era ancora una cosa cosí ovvia come è, o sembra essere, oggi. Quando esso crebbe a potenza spirituale e storica, ciò avvenne in varie direzioni e in sfere distinte. Il libro poteva presentarsi come custode della tradizione (di questo si occuperà il presente capitolo); ma poteva anche annunciare il nuovo e diffonderlo. La codificazione dell'elemento tradizionale formava l'aspetto conservatore, ma accanto ad esso compariva l'aspetto missionario, se non rivoluzionario. Le religioni della declinante antichità, potenze spirituali del loro tempo, hanno cercato di servirsi sia dell'uno sia dell'altro; e la scelta fatta nei singoli casi le caratterizza.

Anche la religione solare doveva fare la sua scelta. Per comprenderla in tutta la sua portata, non si può trascurare di rappresentar lo sfondo su cui si compí la decisione. Anche il nuovo orientamento doveva essere sorprendente, come tutta l'ascesa compiuta dal dio di Emesa.

Libri sacri

Il fondatore dell'Islam era guidato dall'idea che la sua predicazione fosse, nell'essenza, tutt'uno con le piú antiche religioni rivelate. Tutti coloro che credevano al giorno del giudizio e compivano opere buone avrebbero ricevuto da Dio la ricompensa: non

avevano motivo di temere. Certo, a Maometto — e a lui solo — era stata comunicata dall'angelo di Dio la parola increata, in forma perfetta e normativa. Ma anche gli altri: ebrei, sabei,[1] cristiani e magi[2] possedevano rivelazioni, che nella loro schiettezza si dimostravano come tradizione scritta, come libro. Non erano *muslim*,[3] ma erano importanti, onorati e tollerati come "possessori del libro," cioè di uno scritto rivelato.

Libro e scrittura acquistarono cosí una dignità senza precedenti. Inni vedici e testi sacri dei zarathustriani si erano conservati per secoli esclusivamente nella trasmissione orale. Di bocca in bocca, di maestro in discepolo, di generazione in generazione, la tradizione, scrupolosamente coltivata, si manteneva viva, e si continuò ad appellarvisi anche quando apparvero al suo fianco rappresentazioni scritte. Anche Omero, che conosceva la scrittura e talvolta ne tradisce la conoscenza, bandí ogni forma di scrittura dal suo mondo; la considerava plebea e indegna di un eroe. È impossibile immaginarsi Achille o Ettore, Agamennone o Priamo muniti del necessario per scrivere! Dèi esperti di scrittura potevano essere familiari agli Egiziani e agli Etruschi: ma l'accesso all'Olimpo era loro vietato. Insomma, l'alta e la bassa

---

[1] Setta che durante l'età islamica abitava nello Harran mesopotamico.

[2] I sacerdoti di Zarathustra.

[3] Cioè seguaci dell'Islam. [*N.d.T.*]

antichità contrastavano assai nella valutazione del libro. Maometto, infatti, non era solo. Aveva i suoi predecessori, che risalivano indietro di secoli.

La fede nell'unità delle religioni rivelate non era esclusiva di Maometto. È comune a tutti i predicatori e rappresentanti di queste religioni e non per caso fu comunicata anche a lui. Dio era uno solo, e comunque e dovunque parlasse agli uomini, questa unità doveva esprimersi nelle sue rivelazioni. Nella scena della trasfigurazione, che costituisce il centro e il senso del suo evangelo, Marco ha posto al fianco di Gesú i grandi profeti di un tempo, Elia e Mosè. L'antico e il nuovo Testamento erano uniti, nonostante ogni diversità, da innumerevoli fili, e cosí sono rimasti fino ad oggi. Ciò che sta scritto e come sia da interpretare, sí che non un iota della Legge vada perduto e tutto si compia: sono espressioni che tornano sempre. La rivelazione messa per iscritto, sia passata sia presente, si dimostra anche qui come base incrollabile. Il rapporto di Maometto si fa particolarmente intenso con la terza grande religione rivelata, il cui carattere e significato storico sono venuti in luce solo nel nostro secolo: il manicheismo. Questo rapporto è tanto piú sorprendente, in quanto non esiste alcun legame immediato.

Anche Mani (ca. 218-276) aveva i suoi predecessori, che egli nomina spesso e con insistenza. Budda, Zarathustra e Gesú si trovano in tal veste all'inizio dello scritto che Mani aveva appositamente redatto per il

sasanide Shapur I (241-272). L'avvento della saggezza e delle opere di Dio, cosí egli fa intendere, si è compiuto "in una certa epoca per la mediazione di un messo, che è Budda, nei paesi dell'India, in un'altra epoca per opera di Zarathustra in terra persiana e in un'altra ancora per opera di Gesú nelle terre dell'Occidente." Poiché "a ogni generazione Iddio ha comunicato il retto agire e il retto sapere." Perciò Mani riconosceva nei piú antichi profeti i suoi predecessori, e adattava le loro dottrine alle proprie. La sapienza divina era una sola, indipendente dalle diversità temporali, nazionali e di lingua.

Ancora una volta però veniva rivendicata, rispetto alla tradizione antica, l'irripetibilità della nuova predicazione. Secondo l'opinione di Mani, la sua dottrina era "preferibile e migliore delle altre, primitive religioni," perché si rivolgeva a tutta l'umanità. "Le religioni primitive erano soltanto in un paese e in una lingua. Ma la mia religione è tale, che si manifesta in ogni paese e in ogni lingua e può essere insegnata nei piú lontani paesi." Con Mani si compiva un'epoca della storia delle religioni, in cui i limiti della nazionalità e della lingua erano aboliti.

Anche un altro merito si attribuiva Mani rispetto ai suoi predecessori; e qui di nuovo s'incontrava con Maometto. Era la stesura dei libri autentici e normativi della sua religione. Questi libri, cosí si vantava, li aveva scritti di sua mano e s'era preoccupato di farne delle copie coscienziose. Invece Budda, Za-

rathustra e Gesú non avevano lasciato nessuno scritto autografo, lasciando ai discepoli e ai successori la redazione e la raccolta delle sacre scritture. Mani non parla di un libro, bensí di libri. Ma anch'essi vengono contrapposti ad altri "libri," a scritti rivelati di altre e piú antiche religioni. Questo significa che Mani trovò, al suo apparire — predicò per la prima volta in pubblico il giorno dell'incoronazione del sasanide Shapur I — tutta una serie di "libri" religiosi di diversa origine e di particolari pretese.

C'erano gli scritti sacri degli zarathustriani, chiamati piú tardi *Avesta.*[4] Se Mani li riteneva composti da scolari del fondatore di quella religione, ciò era dovuto ad una tradizione, secondo cui l'*Avesta* risaliva a Jamaspa, discepolo e genero di Zarathustra. Mani sapeva dunque dell'esistenza dell'*Avesta,* e probabilmente aveva anche una limitata conoscenza del suo contenuto. Ma non riuscí a distinguere gli inni originali dei profeti dalla massa della letteratura piú recente. Non conosceva ancora la raccolta e la redazione, divenuta fondamentale, di tutti gli scritti dell'*Avesta,* che fu compiuta in quegli anni.

Anche i zarathustriani, infatti, s'erano accinti a creare il "libro" della loro religione. Mentre Mani aveva composto di persona gli scritti normativi della sua religione, gli altri avevano da raccogliere, da ordinare e da presentare in un testo leggibile la tra-

[4] Avesta: la "missione" affidata da dio, Ahura Mazdah, al suo profeta Zarathustra.

dizione antica. Mentre la predicazione manichea si rivolgeva a tutto il mondo, senza riguardo verso i confini linguistici e nazionali, l'Iran riebbe con l'*Avesta* la sua religione nazionale e una parte del suo patrimonio nazionale. Per questo la raccolta non fu compiuta da un privato; fu la casa reale, che aveva attuato il rinnovamento dell'Iran e aveva portato il paese e la sua religione a nuovo splendore, a promuovere la codificazione dell'*Avesta* e ad offrire all'impresa il proprio appoggio. La nuova chiesa zarathustriana, l'avvento dei Sasanidi e la raccolta dell'*Avesta* sono contemporanei, e animati dallo stesso spirito. Tra Mani, che già mentre era in vita codificò i propri scritti, lasciando come compito ai successori di conservarli e diffonderli, e i redattori dell'*Avesta,* che agivano per incarico del re e dei sacerdoti, esistono profonde differenze. E tuttavia ambedue, nello stesso tempo, nello stesso paese e con analogo fine crearono il "libro" normativo per le loro comunità culturali.

La chiesa statale dei Sasanidi non condusse la sua battaglia soltanto sul terreno spirituale. Essa riuscí ad accusare e condannare Mani, le cui dottrine erano state dapprima tollerate, e in parte addirittura favorite. Si sa che uno dei fondatori della chiesa di Stato e dell'ortodossia zarathustriana, Karder, era tra i giudici di Mani. La condanna dell'avversario e la raccolta dell'*Avesta* erano collegate. Se da una parte si colpiva la nuova religione universale, che s'era gio-

vata di protettori altolocati e s'era insinuata fino al sovrano, dall'altra si ponevano le basi della nuova fede zarathustriana. Ai libri dei manichei l'ortodossia zarathustriana contrappose il proprio.

Anche in altri modi ci si volse contro Mani e quelli che egli considerava i suoi meriti. Prima di tutto si dimostrò che non sapeva nulla delle *Gatha,* brani originali della predicazione di Zarathustra. Le *Gatha* acquistavano ora, all'interno dell'*Avesta,* il posto che loro spettava. Furono trascritte con speciale ortografia, che fissava ogni singolo suono. Venne invalidata cosí l'opinione, condivisa da Mani, che tutto fosse soltanto una tarda trascrizione. Fu decisivo il fatto di poter contrapporre un sistema di scrittura migliore a quello di Mani.

In tal modo si affrontava il problema alle radici. Poiché si trattava di riprodurre l'antico "libro" in forma definitiva e inalterata, era indispensabile riprodurre con esattezza la fonetica. Rispetto al modo di scrivere corrente, Mani aveva creato una miglior riproduzione delle vocali. Ma per l'*Avesta* si possedeva un alfabeto vocalico, costruito secondo i princípi di quello greco. Per la prima volta fu abbandonata la scrittura di tipo semitico[5]: non solo le consonanti, ma anche le vocali vennero riprodotte chiaramente. Questo ebbe importanti conseguenze.

Il libro sacro dei zarathustriani non doveva misu-

---

[5] Cioè il primitivo sistema grafico che considerava solo le consonanti.

rarsi soltanto coi libri manichei. Come si vedrà, anche fra gli ebrei, i cristiani, gli gnostici e i loro contemporanei, si può dire in tutto il mondo antico, si sentiva il bisogno di stabilire in modo definitivo i documenti fondamentali della religione — e delle civiltà basate su di essi. La codificazione dell'*Avesta* era solo un anello nella catena di iniziative parallele, che si svolsero durante il III sec. d. C. È ancora piú importante il fatto che non soltanto tutte queste codificazioni si compiono nel giro di un secolo, ma che la stessa comparsa di Zarathustra è accompagnata da una serie di avvenimenti anch'essi affini e simultanei. In prima linea sono da ricordare i profeti ebraici.

"Epoca di convergenza"

I termini della vita di Zarathustra sono oggi ben stabiliti. Al posto di vaghe ipotesi che si muovevano tra la fine del millennio e il VII sec., oggi sappiamo che egli nacque nel 599-598 a. C., che la sua prima comparsa avvenne nel 569-568, e che morí nel 522-521. Zarathustra era dunque un contemporaneo piú giovane di Geremia, e piú vecchio del Deuteroisaia. Si trova cosí in mezzo ai due uomini che rappresentano il culmine della letteratura profetica ebraica. La profezia nell'Iran orientale e la profezia ebraica sono due aspetti di un fenomeno storico.

Bisogna aggiungere che anche nella vicina India

Budda era un contemporaneo piú giovane di Zarathustra, mentre l'opera di Confucio in Cina cade negli stessi anni. Per la Grecia si presenta, come avvenimento contemporaneo, la comparsa dei piú antichi presocratici. L'antica Roma infine creò, nella seconda metà del VI sec., il culto statale di Giove Ottimo Massimo.

La coincidenza temporale è di solito significativa. L'accumularsi di coincidenze, comprendenti grandi nomi, dimostra che si è in un'epoca gravida di decisioni creative. E la concomitanza temporale di coloro che abbiamo nominato si completa con quella spirituale.

A tutti è comune la contrapposizione alle grandi creazioni religiose dei secoli precedenti. Compiutosi il millennio, una volta terminate le grandi migrazioni di popoli, sorsero mondi divini che trovarono espressione figurata nell'epos e negli inni. Gli dèi dell'epopea omerica e dei *Veda*[6]; la visione pandemonica dell'età Shang e Chou, con i loro sciamani[7] ed oracoli; l'antica religione davidica e salomonica di Jahvé; la ricca fioritura mitologica di Ras Shamra[8] — tutto ciò non avrebbe perso, neppure in seguito, la sua importanza. E tuttavia qui nasce il contrasto.

---

[6] I *Veda* sono gli scritti sacri della primitiva religione indiana, delle cui quattro "raccolte" la prima, il *Rigveda,* risale al II millennio a. C.

[7] Sciamani: stregoni e visionari.

[8] Ras Shamra: l'antica Ugarit sulla costa siriaco-fenicia, dove furono ritrovati anche resti di una poesia sacra del XVIII-XIV sec. a. C.

Né Budda, né Confucio, né i presocratici, né Zarathustra e i profeti ebrei negavano la forza della tradizione. Ma essi cercarono di approfondire e purificare le relative rappresentazioni. Desiderarono sostituire con cose piú serie i giocosi divertimenti degli dèi, il godimento dell'esistenza celeste e dei sacrifici cosí ben accetti. Se fino ad allora quel mondo s'era giustificato col suo splendore e la sua beatitudine, e s'era atteggiato secondo il modello dei regni terreni, ora si sentiva l'esigenza di una nuova giustificazione, e questa esigenza non si fermava neppure dinnanzi al divino.

Caratteristiche del nuovo atteggiamento erano la smitizzazione del mondo divino, una piú pura concezione della divinità, il fondamento etico, la chiarezza concettuale invece delle immagini, l'atteggiamento profetico. Queste caratteristiche non si presentavano sempre con la stessa vastità e intensità. Ma nell'essenza si può cogliere dappertutto un'unità d'ispirazione. Zarathustra e i profeti ebraici (di cui parleremo prima di tutto) avevano in comune l'esigenza etica, la semplicità concettuale e l'indifferenza per il mito, ma anche la pretesa di essere annunciatori e intermediari di Dio.

Insomma, in questo periodo un profondo moto religioso aveva unificato i paesi tra il bacino occidentale del Mediterraneo e la Cina settentrionale. Anche nel III sec. d. C., quando la predicazione di Zarathustra fu nuovamente riesumata, raccolta in un "li-

bro" e stabilita come fondamento di una chiesa di stato, un moto spirituale accomunava tutto il mondo antico. Di nuovo esso abbracciava religioni e dottrine filosofiche, anche quelle che una volta furono trascurate. Solo che mentre un millennio prima s'era destato uno spirito giovane e fresco, ricco di gemme che racchiudevano la promessa di fiori e frutti; ora, quel che un tempo apparve giovane e gravido d'avvenire, s'era fatto stanco e si preparava al declino. Nella lettera fissa e definita, nel "libro" fu rinchiuso e custodito quel che un tempo era stato vivo soffio di Dio.

L'ebraismo e l'Avesta

Molte delle lingue in cui erano redatti i libri sacri del mondo antico erano diverse da quelle dell'uso quotidiano. Sopravvivevano solo nell'uso del culto, nei sacrifici e nella lettura rituale, nelle litanie e nelle preghiere. Questo vale per l'*Avesta,* ma anche per i libri ebraici. È istruttivo osservare come la situazione si somigliasse, e considerare il modo come fu risolta. In ambedue i casi, infatti, alla programmata creazione di un "libro" si opponevano varie difficoltà.

La questione della lingua toccava gli Ebrei alle basi della loro vita religiosa e nazionale. Una Diaspora che in Egitto e nei vicini paesi di Cirenaica e di Cipro, ma anche in Babilonia, superava di gran lunga

per importanza gli Ebrei della madrepatria, aveva portato a novità ricche di conseguenze. In Occidente la traduzione greca sostituiva la lingua nazionale; si leggeva in greco quel che un giorno era uscito dalla bocca dei profeti: leggi, solenni predicazioni, parole d'incitamento o rabbiosi ammonimenti. Si pensi che Filone, facondo avvocato della sua fede e del suo popolo, non capiva piú l'ebraico e doveva ricorrere a traduzioni greche. Nella diaspora orientale, anche nella stessa Palestina, l'antica lingua fu sostituita da dialetti aramaici, e gli originali ebrei dai *targum*.[9] Solo le spaventevoli guerre d'annientamento condotte da Roma contro gli Ebrei riuscirono a risvegliare gli animi. Ci si ricordò dell'eredità nazionale, troppo a lungo trascurata per quella straniera. Il greco fu eliminato, invece che alle traduzioni ci si rivolse agli originali e si cominciò a restituire alla lingua dei padri il posto che le spettava. Ci si trovava, come nell'Iran, davanti a una rinascita nazionale e religiosa.

L'ebraico era fissato in una scrittura che considerava la parola come una struttura consonantica. Finché la lingua fu generalmente parlata, questo tipo di riproduzione grafica fu sufficiente, come lo è ancor oggi nelle lingue semitiche. Il passaggio dalla scrittura fenicia a quella aramaica s'era compiuto senza difficoltà, e quest'ultima poi si era trasformata nella particolare forma ebraica. Ma ora che l'ebraico era

[9] Traduzioni del testo ebraico della Bibbia in aramaico.

scomparso dall'uso vivo, divenne evidente che questo sistema trascurava l'essenziale. Si fece sempre piú difficile designare la retta pronuncia, mentre il culto richiedeva una minuziosa riproduzione fonetica. Per un po' si ricorse a trascrizioni nell'alfabeto greco. Questa scrittura vocalica permetteva infatti di stabilire tutto ciò che la scrittura consonantica di un tempo non aveva considerato. Ma la cosciente rivolta contro il greco, sia traduzione sia trascrizione, doveva prima o poi sbarrare questa strada. Ci si vide costretti ad altri espedienti.

Qui bisogna ricordare l'interessante scoperta di manoscritti nelle caverne presso il Mar Morto. Tra le sorprese ch'essi procurarono, una delle maggiori fu il manoscritto di Isaia (A). Non tanto per la lezione che offriva — infatti ci dà un testo volgare, il cui valore è ancora discusso, — quanto per la scrittura. Qui si cerca infatti, attraverso il frequente, e, nella seconda parte, regolarmente praticato impiego delle *matres lectionis y* e *w*, di dare i mezzi necessari alla pronuncia delle vocali. Si trattava di eliminare le deficienze che abbiamo visto prima.

Si è abbandonata ormai la datazione del rotolo di Isaia al periodo maccabeo; bisogna scendere di vari secoli. Il tentativo di rendere leggibile, con l'introduzione di lettere vocaliche, il testo consonantico dell'Antico Testamento cade probabilmente nel periodo dopo le guerre di Roma contro gli Ebrei. È questa un'opera della tanto sospirata rinascita. E ci mostra

quali fossero le difficoltà che si opponevano al bramato ritorno al testo originale ebraico. Anche questa via si rivelò impraticabile. Le *matres lectionis* aggiunte significavano un attentato al tradizionale e consacrato testo consonantico. In tal modo si spalancava la porta ad altre e possibilmente piú arbitrarie modificazioni. E questo era tanto piú grave, in quanto si voleva proprio stabilire una volta per tutte il testo consonantico nella sua forma autentica.

Già prima del 220 d. C. Origene aveva iniziato la sua *Esapla,* edizione critica del Vecchio Testamento, compiendola poco prima della metà del secolo, dopo ventotto anni di lavoro. Essa stabiliva, come dimostrano i frammenti rimasti della seconda colonna, il testo ebraico nella forma canonica. Venivano cosí escluse modifiche nel senso o nella scrittura.

Il problema della vocalizzazione rimase cosí irrisolto. Solo dal V sec. si trovò una strada praticabile — la stessa percorsa anche dal siriaco e dall'arabo. S'introdusse un sistema di punteggiatura, che aggiungeva al testo consonantico i segni vocalici. Cosí il testo canonico rimase intatto, e si dava soddisfazione all'esigenza della vocalizzazione.

L'*Avesta* prese una via analoga. Anche gli scritti zarathustriani erano redatti, forse già dalla fine del VI sec. a. C., in scrittura aramaica. A giudicare dai campioni di parole e nomi dell'*Avesta,* anche là le vocali erano poco o affatto considerate. L'applicazione delle *matres lectionis* era possibile, ma poco prati-

cata. Alessandro Magno fece il primo passo. Il suo vasto spirito, che progettava la fusione di Macedoni e Iraniani, del nuovo con l'antico popolo di dominatori in un terzo popolo piú ricco d'avvenire, non poteva prescindere dalla piú grande figura dell'Iran. La predicazione di Zarathustra, gli scritti suoi o attribuiti a lui dovevano essere compresi nella nuova creazione politica e quindi riuscire accessibili a tutti. Alessandro fece trascrivere i sacri testi nell'alfabeto greco. Per rendere efficace tale misura, aggiunse un'altra prescrizione. Le nuove reclute iraniane, che egli pensava di includere nel suo esercito, dovevano imparare a scrivere il greco.

Alessandro ripeté quel che altri avevano da poco iniziato con la *Torah*: la trascrizione nell'alfabeto vocalico greco. Da ambedue le parti se ne sentiva le necessità, poiché anche l'avestico cominciava a spegnersi come lingua viva per sopravvivere, come l'ebraico, nell'uso culturale. L'impresa di Alessandro era di proporzioni colossali. Bisognava trascrivere nell'alfabeto greco piú di due milioni di versi dell'*Avesta*. Solo uno spirito che portava in sé un mondo poteva concepire una cosa simile, e solo un re poteva attuarla. Dopo la sua morte l'impresa languí, e il lavoro già fatto trovò asilo nella biblioteca alessandrina. Tuttavia il tentativo portò ulteriori frutti. Monete di una casa regnante dell'Iran orientale mostrano, ancora nel II secolo dell'età imperiale, nomi di dèi zarathustriani in una versione greca foneti-

camente fedele. E a Turfan la spedizione di A. v. Le Coq ha ritrovato resti di manoscritti del X sec., in un dialetto dell'Iran orientale, ma scritto in corsivo greco.

Ma come per l'Antico Testamento, anche per la massa di scritti avestici l'innovazione non poteva resistere troppo a lungo. In un mondo in cui ogni religione, anzi ogni sfumatura religiosa, possedeva i suoi scritti e vi si teneva ostinatamente attaccata — manichei e mandei, giacobiti[10] e nestoriani,[11] sogdiani,[12] cristiani e buddisti lo dimostrano, — nessun autentico seguace di Zarathustra poteva rinunciare alla propria scrittura in favore della greca. Scrittura significava sacra scrittura, e nessun vantaggio pratico poteva sradicarla.

Ma il problema della vocalizzazione restava ancora insoluto. Era tanto piú urgente, in quanto anche il culto zarathustriano esigeva l'esatta riproduzione dei suoi testi sacri. Cosí si fece il secondo passo, e anch'esso avvenne in concomitanza con quello che si poté osservare nell'ebraico. Con l'introduzione di *matres lectionis* cioè di lettere vocaliche si cercò di venire in aiuto a coloro che dovevano leggere —

---

[10] *Mandei*: setta battesimale babilonica, i cui discendenti abitano oggi nelle regioni paludose del basso Eufrate. *Giacobiti*: seguaci della chiesa siriaco-monofisita fondata da Giacobbe Baradeo (m. nel 578 d. C.).

[11] Seguaci della chiesa siriaca orientale fondata da Nestorio, vescovo di Costantinopoli (m. nel 451 d. C. ca.).

[12] Stirpe dell'Iran nord-orientale, intorno a Bukara e Samarcanda, i cui traffici giungevano fino in Cina.

"mormorare" — gli inni, le litanie, le preghiere dell'*Avesta.* Si andò anche oltre la prassi seguita nel rotolo di Isaia. Il testo dell'*Avesta* del tardo periodo arsacidico riuscí ad esprimere quasi tutte le vocali e ad accennare almeno alla lettura dei dittonghi.

Ma non ci si fermò qui. Le lettere vocaliche rappresentavano, è vero, un aiuto, ma non offrivano la sicurezza di cui si aveva bisogno nella riproduzione dei testi sacri. Nell'Iran orientale si giunse, verso la fine del II sec. d. C., alla soluzione. Mantenendo l'esteriore forma grafica aramaica, ma applicando il principio della scrittura greca, si creò l'alfabeto vocalico avestico, ancor oggi adoperato. Quando i primi Sasanidi si accinsero alla raccolta dell'*Avesta*, lo trovarono già pronto.

Cristianesimo e classicismo antico

Ancora una volta bisogna allargare l'orizzonte della ricerca. Manichei, zarathustriani ed ebrei non furono i soli a creare i loro "libri," a stabilire il loro testo in forma canonica. Tutto il mondo antico si preparava, come abbiamo accennato, ad un'analoga impresa.

La chiesa cristiana sulle prime non si affrettò a compilare un canone delle scritture. Gli evangeli, le lettere degli apostoli, le raccolte di sentenze di-

vine e di apocalissi furono certo classificati secondo il valore e l'importanza, ma questa classificazione non aveva carattere impegnativo. Marcione (n. 85 d. C.) fu il primo ad ordinare sistematicamente ciò che secondo lui era valido oppure no. Poiché la Chiesa gli era avversa, essa dovette opporgli un proprio tentativo. Dalla fine del secondo secolo si può cogliere l'inizio di una raccolta canonica. Il frammento di Muratori,[13] il canone di Mommsen e quello del Claromontanus, e anche le omelie di Origene (ca. 184-252), piú lavori esegetici che vere e proprie prediche, ne rappresentano diversi gradi. Pian piano il "libro" dei cristiani, il Nuovo Testamento, cominciò a enuclearsi, a prender corpo.

L'intricata storia della formazione dei canoni si concluse soltanto nel IV e V sec. La lettera agli Ebrei, l'*Apocalissi* di Giovanni, la seconda lettera di Pietro, le lettere di Giacomo e Giuda erano in origine ben lontane dall'essere incluse fra i canoni. Vi furono accolte solo piú tardi. D'altro canto, solo gradualmente vennero escluse l'epistola di Barnaba, la prima e la seconda epistola di Clemente, il *Pastore* di Erma, l'*Apocalissi* di Pietro e infine gli *Atti* di Paolo. Nell'epistola pasquale di Atanasio, del 363, troviamo per la prima volta riportato il numero dei ventisette libri ancor oggi riconosciuti.

La Chiesa ebbe bisogno anche di un testo cano-

---

[13] Il più antico canone degli scritti neotestamentari scoperto da L. A. Muratori (1672-1750).

nico dell'Antico Testamento. Da parte ebraica non si possedeva, fatta eccezione per la *Torah*, alcuna traduzione greca dell'originale ebraico, che avesse acquistato generale validità. Ora bisognava creare questo libro. I manoscritti dei Settanta a noi pervenuti rappresentano soltanto una delle molte versioni correnti, che s'imposero verso la fine del secondo secolo nell'uso della Chiesa. Cosí anche qui sorse un testo canonico — in lingua greca, poiché non si era in grado di misurarsi con l'ebraico (Origene e Gerolamo restarono eccezioni). Oltre ai libri del canone giudaico si accolsero quelli che da esso, a causa della lingua greca, rimanevano esclusi (come i libri dei Maccabei e le "addizioni" ad Esther), o di cui s'erano conservate solo traduzioni, non l'originale ebraico (come le sentenze di Gesú, figlio di Sirac).[14] Questi apocrifi del Vecchio Testamento, sebbene di origine ebraica, sono sopravvissuti alla distruzione solo perché accolti nel canone ecclesiastico. Il titolo che allude ai settanta traduttori (in realtà settantadue), in origine spettante ad una traduzione della *Torah* (presunta del periodo di Tolomeo I Filadelfo, 285-247), fu applicato alla raccolta cosí composta.

Un ruolo particolare fu riservato alle lingue che in questo e nel successivo periodo, soprattutto nell'uso ecclesiastico, si ridestarono a nuova vita, o ac-

---

[14] Il libro è piú noto col titolo di *Ecclesiastico* [*N.d.T.*]

quistarono per la prima volta dignità letteraria. Fra esse si annoverano il dialetto di Edessa, che formava la base del siriaco, ed altri dialetti aramaici orientali, impiegati negli scritti sacri dei mandei, nelle opere originali di Mani, nei *targum* della diaspora orientale o negli ideogrammi del medio-persiano. Anche l'etiopico, l'armeno e piú tardi l'iberico vi appartengono. Qui bisogna ricordare particolarmente il copto.

Infatti il canone manicheo ritrovato a Medinet Madi, nell'Egitto inferiore, è tradotto in copto. Un secondo papiro anch'esso in dialetto copto riporta una modificazione di scritti gnostici, risalenti al periodo fra la metà del terzo e l'inizio del quarto secolo. Anche qui, una comunità religiosa sentí la esigenza di raccogliere il materiale esistente e di presentarlo in un "libro." Si attinse soprattutto dagli gnostici dell'Egitto superiore — ofiti, barbelognostici e seguaci di Seth. Con la scoperta del papiro sono venuti cosí in luce opere note fino ad ora solo attraverso le confutazioni di Plotino (204-270), come le apocalissi di Zostriano, di Allogene o di Meso, il vangelo egiziano o la *Sapienza di Gesú Cristo*.

Sempre in Egitto ci riporta il *Corpus* degli scritti ermetici, la cui raccolta fu attuata verso la fine del terzo secolo. Il Thoth egizio, che i Greci assimilavano al loro Hermes, vi si presenta come annunciatore o ricevitore delle rivelazioni. Elementi platonici, aristotelici, stoici e neoplatonici sono mesco-

lati insieme, e vi vanno uniti talvolta tratti ebraici e piú spesso iranici. Non è chiaro se esistesse una comunità ermetica. I misteri, quando se ne parla, sono "misteri della parola," non del culto. Bisogna almeno nominare altre raccolte dello stesso tipo, come le sibilline (in parte ebraiche) o gli oracoli caldei.

Un ruolo particolare era rivestito dai neoplatonici. Anch'essi, come si vedrà, avevano il loro "libro," sorretto da una vigile polemica contro i libri delle altre religioni. I neoplatonici combattevano gnostici e zarathustriani, manichei e cristiani, e in questa polemica si rispecchia l'importanza di ciò che abbiamo finora esaminato.

Il loro maestro li aveva preceduti con i suoi scritti polemici. Quando Porfirio (233-301 ca.) soggiornò presso di lui, tra il 262 e il 269, Plotino scrisse il trattato, ancora conservato, contro gli gnostici. Il resto lo lasciò compiere ai suoi discepoli. Amelio scrisse quaranta libri contro Zostriano, e Porfirio dimostrò che una *Apocalissi* circolante sotto il nome di Zoroastro era una recente falsificazione. Contro i manichei Alessandro di Licopoli compose un libello, prima ancora della sua conversione al cristianesimo, avvenuta nel 280.

Alla prima metà del settantennio risale l'opera di Porfirio contro i cristiani. Porfirio conosceva l'opera critica ed esegetica di Origene, e si rivoltò con violenza contro le sue arti raffinate, che cercavano,

attraverso l'interpretazione allegorica, di rendere accetti ai cristiani anche gli scritti ebraici. Come filologo e critico Porfirio era perlomeno pari al suo avversario. Egli dimostrò la non autenticità dell'*Apocalissi* di Daniele fornendo motivi che ancor oggi non hanno perduto nulla della loro validità. Anche all'albero genealogico di Gesú, alle contraddizioni dei vangeli, alla storia degli apostoli e, non da ultimo, alla discordanza fra Pietro e Paolo — particolarmente avversato da Porfirio — si applica questa implacabile sottigliezza critica.

Da parte cristiana si avvertí tutta la gravità dell'attacco. La recensione lucianica[15] dei libri neotestamentari fu compilata — cosí sembra — con l'intenzione di respingerlo. Essa eliminò dal testo ciò che aveva dato occasione alla critica di Porfirio. Cercò di rimaneggiare e raddrizzare, creando cosí una base per la difesa, che rimproverava all'avversario, evidentemente in buona fede, false citazioni o interpretazioni.

Come s'è accennato, i neoplatonici non si limitavano alla critica. Sentivano la loro dottrina pari in valore alle grandi religioni, e si comportarono di conseguenza. Opposero un loro "libro" a quelli degli avversari, che avevano cosí appassionatamente combattuto. L'edizione di Plotino data da Eustochio, fedele compagno del maestro nelle sue ultime

[15] Cosí chiamata da Luciano di Antiochia, che subí il martirio nel 311 a Nicomedia.

ore, rimane per noi solo un'ombra. Solo trent'anni dopo la morte di Plotino, Porfirio diede la versione canonica, richiamandosi al compito espressamente affidatogli dal defunto. Anche nelle piú grandi figure del tempo si rivela l'esigenza che dominava il secolo. In questo Plotino è simile al suo contemporaneo Mani, anche se nel resto un abisso divide i due uomini.

Per gli scritti di Plotino, Porfirio scelse, invece dell'ordinamento cronologico, quello sistematico, rivelando cosí che cosa gli stesse veramente a cuore. Poteva richiamarsi all'esempio di Andronico, che aveva ordinato nella stessa maniera le opere di Aristotele e di Teofrasto. L'editore sistemò i cinquantaquattro trattati di Plotino in sei libri, nove ciascuno, "accogliendo con gioia il compimento dei numeri sei e nove," come riconosceva egli stesso. Alla raccolta garantita e protetta dai sacri numeri, Porfirio aggiunse la biografia del suo maestro, non rifiutando neppure qui il suo tributo all'esigenza religiosa del tempo.

Interpretazione

Le religioni del mondo antico, nel corso del III sec. d. C., sono divenute religioni del "libro." Altri prima di noi hanno fissato termini cronologici che

risalgono talvolta piú indietro, oppure vanno oltre questo limite: ma il risultato non cambia. È un movimento che coinvolge contemporaneamente tutte le religioni. Non fa differenza di che genere esse siano, o fin dove risalga la loro origine. Le religioni "moderne" stanno accanto alle "antiche," le religioni missionarie e universali accanto a quelle che si limitano ad un popolo. L'ebraismo e lo zarathustrismo datavano, nelle loro radici, da piú di un millennio; ora fiorirono a nuova vita, come pure la dottrina platonica. Invece il cristianesimo, la gnosi e il manicheismo non avevano neppure due secoli, o appartenevano al presente; anche il movimento ermetico può esser cominciato solo nel 100 d. C.

Rimane l'interpretazione. Essa sconfina in un campo, in cui il fatto diventa presagio, l'avvenimento simbolo storico. Si può essere indotti a spiegare la codificazione dei documenti religiosi col numero e la concorrenza delle religioni, che dovevano portare a una reciproca limitazione, e ad accentuare la loro particolarità ed essenza. La codificazione sarebbe allora un avvenimento che in fondo avrebbe potuto verificarsi sempre e dappertutto. Un comportamento psicologicamente comprensibile, e di per sé trasparente, avrebbe trovato una verifica storica — una verifica di piú. Questa concezione non ammette che per tutto ciò bastassero le professioni di fede: formule che esprimevano e conservavano lo stretto essenziale. Già il IV sec. aveva percorso

questa strada. Ma la codificazione era un fenomeno d'altra specie. Non si rivolgeva soltanto al presente, bensí cercava di includere un grande passato, e di ridurlo a norma. Si preoccupava di raccogliere documenti minacciati dal pericolo di distruzione. Ma non voleva soltanto conservare, bensí far risaltare l'essenziale ed eliminare il non necessario. Non voleva né formule, né conservazione per la conservazione: voleva il canone, e il senso autentico. Una conferma di questo si offre non appena lo sguardo si volge all'Occidente latino e in particolare a Roma.

Anche là si delineò un movimento analogo. Roma non possedeva scritti sacri, come quelli che l'Oriente riuniva nelle sue raccolte. Ma li sostituivano i classici della letteratura. Cosí cominciò, come dice Macrobio, il *sacrum studium litterarum.*

Con l'avvento degl'imperatori illirici alla metà del III sec. d. C. l'idea di Roma entrò in una fase decisiva. Il rinnovamento dell'impero, che sotto gli attacchi dei nemici interni ed esterni già poteva considerarsi perduto, fu opera degl'imperatori guerrieri provenienti dalle terre a sud del Danubio. Ma per essere completa, e, soprattutto, per essere convincente, la rinascita doveva abbracciare anche la Roma spirituale.

Gl'imperatori illirici non ne erano capaci. Difficilmente potevano, rivolti com'erano all'azione e solo all'azione, riconoscere la necessità di un rinnovamento spirituale. Esso si compí senza il loro con-

corso, anche se sotto l'usbergo dell'unità imperiale forgiata e garantita dagli imperatori illirici. La nobiltà senatoria, cui Gallieno aveva vietato l'accesso alle cariche militari, e i circoli cittadini di Roma, vicini al senato, divennero i paladini del movimento.

Si è creduto fino ad oggi che la rinascita fosse cominciata solo dopo il trasferimento della sede imperiale sul Corno d'Oro, e la costruzione della nuova capitale Costantinopoli. Questa tesi ormai non è piú sostenibile. Le edizioni a noi pervenute nei manoscritti canonici di Plauto e Terenzio, di Orazio, Ovidio e Giovenale, e della grande opera storica tacitiana, risalgono alla fine del III sec. È stato accertato che alla base delle edizioni di Plauto si trovavano manoscritti che avevano superato le tempeste dei secoli precedenti, adoperati in mancanza di modelli migliori. Anche il testo di Livio, in quanto precedeva la recensione nicomachea (palinsesto di Verona), si basava su un esemplare — in verità non eccellente — salvatosi dalla catastrofe. Dappertutto si cercava di conservare e riparare ciò che ancora esisteva.

Come per l'*Avesta* e gli scritti vetero-testamentari, la creazione di testi canonici fu la premessa di una rinascita nazionale. Presso la nobiltà senatoria di Roma l'attività letteraria andava di pari passo con la lotta contro il cristianesimo, e in favore dell'autentica religione romana. Il *sacrum studium litterarum* si pone cosí, nella sua essenza, a fianco delle

altre codificazioni del secolo. Qui però risalta maggiormente l'esigenza di preservare i grandi monumenti del passato spirituale da un'incombente distruzione. La nobiltà senatoria riuscí in effetti a salvare i classici romani attraverso le invasioni barbariche e i cupi secoli del Medioevo, finché, a cominciare dall'età carolingia, si verificò una serie di altre rinascenze, che arrivò al suo culmine col quindicesimo e il sedicesimo secolo.

La crisi e il declino dell'Imperium Romanum, iniziati nel sec. III, non erano gli unici. Dappertutto, nell'Iran sasanide come nella Cina degli Han, si levavano, accanto alle invecchiate e fossilizzate formazioni statali, popoli che per la prima volta comparivano alla ribalta della storia. Giovani e pieni di intatta vitalità, essi divennero ben presto pericolosi avversari. La loro forza aggressiva poggiava su una mobilità fino allora sconosciuta. Al posto della fanteria pesantemente armata, che aveva caratterizzato gli eserciti romani, al posto dei carri da guerra col loro seguito, su cui si fondava il modo di combattere dell'antica Cina, comparve ora dappertutto la cavalleria. Munita di pesanti corazze o soltanto di arco, essa divenne l'arma che decideva le battaglie.

Si cercò di ovviare al pericolo incombente con la creazione di una cavalleria da opporre a quella avversaria. Ma, oltre che imitare il nemico, bisognò modificare ciò che era stato creazione caratteristica

dell'uomo sedentario — cittadino o agricoltore. Le lunghe linee di fortificazione sui confini dell'impero non compivano piú la loro funzione. Il nemico le rompeva continuamente, invadendo gli accampamenti di frontiera; penetrava profondamente all'interno del paese, saccheggiandolo. Le difese di frontiera furono potentemente rafforzate. Zone di fortificazione molto articolate sorsero nella Britannia e in Nord Africa, sul Reno, sul Danubio e sull'Eufrate: dietro la loro rigida cintura si cercava di difendersi e di escludere al tempo stesso quel nemico troppo mobile.

Sul terreno spirituale la situazione era la stessa. Il romanzo ellenistico caratterizzò la vita letteraria del III sec. La sua forma "aperta" aveva insieme superato ed ereditato quella "chiusa" e ben delimitata della letteratura antica. Il predominio del romanzo e, inseparabile da esso, una decadenza della forma, trovarono nello stesso secolo un ambiente ostile. Per quanto diverse fossero le opinioni degli avversari del romanzo, tutti erano d'accordo sulla necessità di uno stile piú chiuso. Si ridestò a nuova vita quel che aveva caratterizzato l'età arcaica, ma che ormai da lungo tempo giaceva sepolto e riportava indietro di un millennio. Non la ricchezza delle rappresentazioni individuali, bensí la forma chiusa e legata, l'elemento geometrico e apparentemente schematico furono oggetto di ricerca. Con l'adozione dei combattimenti a cavallo, la cavalleria,

la singolar tenzone, il destino eroico acquistarono nuova dignità, che cominciò ad esprimersi nella letteratura. Accanto al mondo classico, ormai invecchiato, sorse un mondo cavalleresco anche in senso ideale.

In questo tutto concorda: il canto eroico dei Goti, le canzoni dei bardi garamantici,[16] da ambedue le parti del Sahara; le rune dei Finni e le sentenze allitterate degli Unni. Nelle iscrizioni arabiche primitive, un mondo poetico ancora timido e in boccio cerca di giungere ad espressione; questo si sarebbe verificato piú tardi nella qasīda,[17] in forma piú ricca, ma sempre austeramente conchiusa.

Anche qui un antico mondo si sentiva minacciato. Esso si affrettò a limitare e a proteggere i suoi territori: questa volta nel campo spirituale, vale a dire, in tempi piú tardi, religioso. Il mezzo cui si ricorse fu la codificazione dei documenti canonici. Nel libro fu conservato e stabilito quel che era sopravvissuto al grande passato. Anche dove si trattava del presente, come in Mani e in Plotino, si cercava di renderlo indistruttibile, assolutamente valido. Un soffio pietrificante trasformava allo stesso modo quel che era passato e quel che era ancora presente. Ogni comportamento era dettato dall'esigen-

---

[16] I Garamanti, nel II sec. d. C., migrarono dal Fezzan nel Sudan occidentale. A loro apparteneva il canto del liuto di Gassires annotato da L. Frobenius.

[17] Forma classica della poesia dell'Arabia preislamica.

za di difendere e mantenere: sul terreno militare, come su quello spirituale, gli avvenimenti correvano paralleli. Quel che si può cogliere è la fine di un'epoca e l'inizio di una nuova: il passaggio al Medioevo.

Capitolo quarto

Il romanzo: Eliodoro di Emesa

Helios di Emesa era, per le sue origini, un dio arabo. Shams era venerato soprattutto nella parte centrale e settentrionale della penisola. Era potente presso i beduini e nelle zone sacre, dove essi si recavano in pellegrinaggio e compievano sacrifici. Per dirla in altre parole, il dio e il suo culto provenivano da stirpi giovani, con un passato storico inesistente o quasi. Perciò non si possedevano scritti sacri, che fossero stati tramandati e dalla tradizione traessero la loro autorità. Tutto era ancora fluido, non c'era nulla di solido e ben definito che potesse ispirare il "libro."

E tuttavia anche la religione di un popolo giovane non poteva trascurare il libro, se voleva far sentire la sua influenza nel mondo greco-romano o acquistarvi riconoscimento. Una "missione" senza discorsi e senza scritti, senza efficacia letteraria non era pensabile. Bisognava entrare in gara col mondo dei libri, in cui le religioni della tarda antichità s'erano cristallizzate. Perfino i manichei e i neoplatonici, i piú moderni rappresentanti di queste religioni e per cosí dire contemporanei dell'ascesa di Emesa,

erano stati costretti a creare un proprio "libro."

Se non si avevano a portata di mano scritti cui poter ricorrere, bisognava farne di nuovi. Invece di richiamarsi all'antico e all'antichissimo passato, bisognava cercare di servirsi delle possibilità offerte dal presente. Al posto della tradizione sacra, della sua definizione letterale, apparve la parola libera e viva: che dimostrava, interpretava, persuadeva, colata nelle forme ancora disponibili di un ricchissimo patrimonio letterario.

Al primo posto sono le *Etiopiche* di Eliodoro, nativo di Emesa. Il piú completo dei romanzi del III sec. d. C. oggi non gode piú di quel favore che lo circondò durante il Rinascimento e l'età barocca. Raffaello e Tasso, Cervantes e Calderon, Shakespeare e Racine lo ammirarono; a Fontainebleau Amboise Dumas dipinse per Enrico IV due stanze con scene tratte dal romanzo. Soltanto ora si comincia a comprendere quest'opera. La sua datazione, contestata fino a pochi anni or sono, ha reso possibile comprenderlo nelle sue premesse storiche.

Il ruolo del dio del sole

L'azione si svolge in Egitto e, piú a sud, in Etiopia. All'inizio ci si trova nella Bucolia, cioè nelle paludi del delta nord-occidentale del Nilo, dove si era formato, alla fine del II secolo d. C., lo stato dei

predoni Bucoli. Esso provocò, già nel 172, una spedizione punitiva dei Romani, che non riuscirono però a distruggerlo. I Bucoli e la loro strana comunità attirarono ben presto l'attenzione del romanzo antico. Senofonte li aveva introdotti nelle sue *Storie di Efeso*; anche Achille Tazio non s'era lasciato sfuggire quel pittoresco soggetto.[1] Eliodoro lo riprese, e non si può trascurare l'influenza che ebbe su di lui la conoscenza dell'opera di Senofonte. Ma la Bucolia di Eliodoro, il suo Egitto e la sua Etiopia si arricchiscono di elementi di altra provenienza. Come nell'evoluzione religiosa gli dèi egiziani furono cacciati e distrutti dai siriaci, cosí anche in questo romanzo sulla vita della valle del Nilo prevalgono rappresentazioni d'origine siriaca.

Alla fine, l'autore dichiara di essere un fenicio di Emesa, della stirpe di Helios. Bisogna prendere sul serio questa testimonianza; di fronte ad essa non regge la tradizione, secondo cui il romanzo sarebbe stato scritto, nell'età bizantina, da un vescovo cristiano omonimo. Le *Etiopiche* sono precedenti all'imperatore Giuliano (361-363). Soprattutto, Eliodoro non era cristiano. Tutto il romanzo è percorso da accenni al grande dio di Emesa, Helios. Egli è il dio per eccellenza, o, com'è detto talvolta, "il piú bello degli dèi."

---

[1] Senofonte di Efeso, romanziere greco, scrisse probabilmente all'inizio del II sec. d. C., Achille Tazio nella seconda metà dello stesso secolo.

Questo ci riporta al tempo in cui il dio di Emesa era noto al lettore, cioè al III sec. C'è poi un particolare, che dev'essere ben sottolineato. Che Helios sia il dio di Emesa, non è affermato da nessuna parte. Lo si desume soltanto dall'accenno verso la fine, quando l'autore si presenta come originario di Emesa e rampollo di Helios. Per il resto, fa di tutto per non legare il dio ad un luogo particolare.

Questo è confermato dai suoi rapporti con altri dèi. Prima di tutto Helios è essenzialmente tutt'uno con l'Apollo greco. Piú ancora: con l'Apollo delfico. Il suo responso dà notizia ai due amanti, Teágene e Cariclea, della scura terra di Helios. Quando i loro vagabondaggi, come promesso, hanno termine presso gli Etiopi, per bocca di Caricle, il sacerdote delfico, vien proclamata ed assume gran significato l'identità dell'Helios etiopico col dio greco. Anche quando la coppia riceve le bende sacerdotali di Helios e di Selene, è richiamato ancora una volta alla memoria il responso del dio. Soprattutto da Apollo si invoca assistenza e aiuto, poiché egli, unito ad Helios, rappresenta il dio del destino. L'azione del romanzo si rivela come un'"economia" divina predisposta fin dal principio.

La Grecia è per Eliodoro una terra bella e lontana, di cui Teagene e Cariclea, il loro compagno Knemon e perfino il sacerdote di Menfi, Kalasiris, si ricordano con nostalgia sulle rive del Nilo. Immediatamente presenti però sono soltanto l'Egitto

e l'Etiopia. Ma come le cose umane si mescolano fra di loro — come Omero in realtà era per metà egiziano, figlio del dio Thoth-Hermes, e al pari del padre aveva una folta peluria sul femore; come la bella sacerdotessa di Artemide, Cariclea, era una principessa egiziana, — cosí accade anche per gli dèi. Hermes è greco, ma accanto a lui sta l'egizio Thoth. Lo stesso avviene con Artemide e Iside. Già prima di Eliodoro, quest'ultima era stata assimilata a Demetra, Afrodite, Era, Semele, Io, Tiche; anche alla fenicia Astarte, alla siriaca Atargatis e all'iranica Anaitis veniva accostata Iside. L'inno di Iside di Andros ricorda perfino che ella era stata tutt'uno con Maia, madre di Budda. A tutte queste dee Eliodoro aggiunse Artemide.

Artemide è sorella di Apollo. Cariclea, figlia adottiva del sacerdote di Apollo, Caricle, è sacerdotessa della dea. Ella porta le vesti e le armi di Artemide. Una volta Teagene si presenta come sacerdote di Apollo, ed ella come sacerdotessa dell'Artemide di Efeso. A Cariclea, che in quanto serva della dea vergine è proibito il matrimonio, viene annunciato dall'oracolo apollineo il futuro legame con Teagene. In sogno appaiono Apollo e Artemide: il dio conduce per mano Teagene, e la dea Cariclea. Ma la rete dei rapporti si estende ancora. Cariclea, che per la sua origine è una principessa etiopica, è inoltre una figura isidea. Nel santuario di Iside a Siene, l'inviato del re d'Etiopia vuole svelare il segreto di

Cariclea al futuro padre adottivo. E a Menfi, sempre nel tempio di Iside, Cariclea deve deporre le sue bende sacerdotali, prima di consentire al matrimonio con Tiami. L'eroina riunisce in sé Iside e Artemide, e questo spiega l'incertezza dei Bucoli, i quali non capiscono se si tratta di una sacerdotessa della dea egiziana oppure di quella greca, o addirittura di una dea in carne ed ossa. Anche agli Etiopi Cariclea appare, nelle sue vesti delfiche, come una dea.

Altro ancora si potrebbe aggiungere. Il sacerdote di Iside, Kalasiris, e il sacerdote di Apollo, Caricle, fanno talvolta la stessa parte. Ambedue, l'egiziano di Menfi e l'elleno, vegliano come tutori sul destino della loro protetta. Ambedue conoscono anche la potenza del "dio," lo adorano e lo predicano. Insomma, Eliodoro di Emesa sfrutta il legame di Apollo con Artemide e la loro assimilazione rispettivamente con Helios e con Iside, per fare un passo avanti. Egli attribuisce al dio di Emesa validità universale.

Degli dèi egizi Eliodoro nomina ancora Osiride e Hor. Manca il piú grande degli dèi, Serapide. Si può pensare che accanto al greco-egiziano Helios, che si accingeva a diventar lui il dio supremo, difficilmente avrebbe trovato abbastanza spazio. Cosí Serapide non compare; forse Eliodoro presupponeva che il lettore avrebbe riconosciuto, in caso di necessità, Serapide in Helios. L'assimilazione dei due fu patrimonio comune della religione dell'età imperiale.

Cosí si conferma il quadro finora tracciato. Nella religione di Eliodoro elementi siriaci si sovrappongono a quelli egiziani, dati dal luogo dell'azione. Se la supposizione riguardo alla mancanza di Serapide è giusta, i primi cominciano ad eliminare gli altri.

In Etiopia Helios, Selene e Dioniso formano la trinità di Meroe. Tutti e tre sono tramandati dalle tenebre della preistoria; a loro è dedicata la grande festa della vittoria. Helios e Selene, "i piú puri e lucenti," hanno una posizione particolare. Al loro sacrificio non può assistere nessuna donna, eccetto la sacerdotessa di Selene. Gli altari delle due divinità sono uniti fra loro, mentre quello di Dioniso sta da una parte. Mentre a questo si portano animali di ogni genere, senza far distinzione, Helios riceve un tiro a quattro, e Selene una coppia di tori bianchi. Inoltre ai due dèi astrali vengono sacrificate soltanto persone che, mediante una prova, si siano dimostrate vergini; con Dioniso questa esigenza scompare.

Anche l'Helios etiopico corrisponde all'immagine offerta da Helios e da Apollo. Accanto a lui sta Selene, e da lei le linee d'unione risalgono fino a Iside ed Artemide. Iside rappresenta la fertile terra d'Egitto. Per gli iniziati ai suoi misteri ella è la terra, e dalla dea prende il nome il contadino Isias di Chemmis. Anche in Selene si esprime questo rapporto. Come luna essa gira intorno alla terra, e gli Etiopi le offrono tori, perché questi animali aiutano l'uomo a coltivare la terra. Artemide si unisce a lei. La sacer-

dotessa di Artemide, Cariclea, splende come la luna fra le stelle. Quando la stessa Cariclea lascia il tempio della sua dea, monta su una carrozza trainata da una coppia di tori bianchi. A questo corrisponde il sacrificio che gli Etiopi dedicavano a Selene.

Insomma, per questo romanzo Helios è il dio e signore per eccellenza. L'origine dell'autore accennava già a questa tendenza. Oltre a questo, egli ha fatto di tutto per ingrandire la sfera di potenza del suo dio. Helios è signore degli Etiopi; Helios diventa l'Apollo delfico, e cosí anche questa divinità è usurpata a favore di Emesa. Come ogni Baal ha la sua Baalath, cosí anche il dio del sole ha la sua compagna. In Grecia essa si chiama Artemide, in Egitto Iside e in Etiopia Selene. Le religioni siriache avevano sempre avuto la tendenza a espandersi costantemente; dappertutto si lottava per giungere, dalla validità locale, a quella universale. Un'unica divinità che tutto abbracciava, e la cui suprema rivelazione era il sole, doveva trovarsi al termine di questa evoluzione. Dal romanzo di Eliodoro si vede come il signore divino di Emesa si accingesse a compiere la sua trasformazione in dio universale.

La cosa forse piú interessante è il modo con cui tale idea viene rappresentata. Eliodoro ha da dire qualcosa di nuovo e di personale, questo è chiaro. Tuttavia l'autore non trascura le regole della diplomazia. All'interno del racconto Emesa non è nominata neppure una volta. Si sente parlare del "dio," della

potenza e importanza di Helios e di Apollo, che tengono tutto nelle loro mani. Varie volte il dio etiopico è chiamato, secondo l'uso di Emesa, "progenitore." Solo la parte finale ci dà la soluzione. L'autore porta Helios nel nome, e in quello di suo padre, Teodosio, c'è "dio" *tout court*. Le due divinità sono una sola; padre e figlio appartengono alla stessa stirpe, quella di Helios. E da dove viene questo Helios? Da Emesa, da cui provengono anche i discendenti del sole, e dove Eliodoro stesso è di casa.

Posizione storica

In Eliodoro, accanto al dio del sole sta l'astrologia. Il culto del sole e la dottrina dell'onnipotenza degli astri si corrispondono. L'astrologia s'era ben presto affermata in Siria, ed Emesa non aveva fatto eccezione. Eliodoro parla spesso della volontà o del carattere delle Moire. Accanto ad esse si trova un destino concepito impersonalmente. Le locuzioni sembrano tratte, per la lingua e il contenuto, dal mondo greco. Ma come sia forte, dietro tutto ciò, la fede negli astri, lo dimostrano altri brani in cui le cose son chiamate col loro nome. Il corso degli astri, si dice, determina ineluttabilmente il destino umano. Anche qui la superficie greca nasconde un nocciolo orientale.
L'attenzione viene richiamata dal nome del fenicio Ercole. Il suo culto è di casa a Tiro, ma anche nelle

colonie di Tiro, e in genere dovunque giungono i mercanti di quella città nei loro viaggi. I Fenici che veleggiano verso Cartagine offrono un sacrificio ad Ercole. Il dio si trovò al centro dell'interesse quando l'imperatore Settimio Severo trapiantò a Roma lui e Dioniso, gli dèi della sua patria, la colonia fenicia di Leptis Magna.

Anche Dioniso acquista una posizione particolare. Accanto ad Helios e a Selene egli era il terzo fra gli dèi etiopici. Di nuovo c'imbattiamo qui in idee correnti nella patria di Eliodoro. Elagabalo aveva sposato la sacra pietra di Emesa con la dea di Cartagine. "Gli Africani chiamano questa *Urania*, i Fenici invece *Astroarca,* e credono che sia la luna," dice uno storico contemporaneo. Lo stesso paragona il giovane Elagabalo, per la sua bellezza e delicatezza, a Dioniso. È forse un caso che cosí ricompaia la trinità etiopica di Sole, Luna e Dioniso? Dioniso era venerato in molti luoghi della Siria; corrispondeva a una piú antica divinità indigena.

Ancora una volta bisogna ricordare la casa dei Severi. Sua fondatrice era stata una donna di Emesa. Il romanzo di Eliodoro ci riporta ad un periodo in cui la Siria e particolarmente il dio solare di Emesa erano al centro dell'interesse. Ma con ciò non è detto tutto.

Certo, il dio e la casata sacerdotale della città siriaca apparvero insieme, con Giulia Domna, alla ribalta mondiale. Helios compare sui conii degli imperatori

Settimio Severo e Caracalla, sull'arco di trionfo a Leptis Magna. Ma solo con Elagabalo il culto di Emesa acquistò importanza generale. Dopo la morte dell'imperiale sacerdote, e dopo il fallimento del tentativo di innalzare il suo dio su tutti gli altri, si verificò una reazione. Ma già nel 231 Emesa avanzò, contro il legittimo imperatore Alessandro Severo, un pretendente al trono, appoggiato, come già Elagabalo, da truppe sire. Sotto Filippo l'Arabo, nel 248-49, la città sembra presentare un nuovo candidato, Iotapiano, cui nel 253-54 seguí un terzo, Lucio Giulio Sulpicio Uranio Antonino. L'imperatore Gallieno (253-268) restaurò a Emesa il santuario del dio del sole, e sotto i suoi successori Helios appare quasi senza interruzione sulle monete. Con Aureliano (270-275), come vedremo, si compí la nuova ascesa del dio.

Questo è dunque il sommario panorama di piú di un secolo di storia. Dove bisogna collocare Eliodoro? Vari accenni storici ci danno un sicuro punto di riferimento. Eliodoro non conosce ancora i Blemmi[2] come pericolosi avversari di Roma; questo dimostra che egli scrive prima della metà del sec. III. Invece è informato sulla nuova cavalleria corazzata dei Sasanidi, che si scontrò per la prima volta con Roma nella guerra persiana di Alessandro Severo, 232-233. Cosí sono posti i limiti cronologici, entro i quali fu composto il romanzo.

---

[2] Stirpe nomade stanziata sopra Siene, tra il Nilo e il Mar Rosso.

Questo accertamento comporta, come risultato decisivo, che Eliodoro scrisse *dopo* il regno di Elagabalo. Il primo tentativo di innalzare il dio di Emesa a dio dell'impero era fallito. A Roma l'imperatore e il dio erano banditi. In questo quadro bisogna cercar di capire Eliodoro. Infatti esistono notevoli differenze tra il suo romanzo e l'immagine offerta dal culto solare sotto Elagabalo.

La sacra pietra era la "casa," cioè la dimora e il luogo di culto del dio. Dove si trovava la pietra, era anche il dio. Egli dimorò ad Emesa, finché vi rimase la pietra; si trasferí a Roma non appena l'idolo vi fu trasportato. In piena estate esso fu portato, con una pubblica processione, in un secondo santuario davanti alle porte della città. Questo dio possedeva una serie di mogli, che gli furono affidate l'una dopo l'altra. Tutta Roma e tutta l'Italia dovevano celebrare solennemente le sue nozze.

Già qui appaiono le differenze rispetto a Eliodoro. Helios non era legato a nessun luogo; lo era cosí poco, come lo stesso astro celeste. Non abitava né in una pietra sacra, né aveva mogli con cui avesse potuto celebrare il matrimonio. Certo, anche in Eliodoro una dea della luna sta accanto al dio solare etiopico. Ma in nessun luogo è nominata come sposa. Ambedue gli dèi appaiono come "i piú puri e lucenti," in contrapposizione a Dioniso, cui non spettavano cosí assoluti attributi, e che era stato paragonato ad Elagabalo. Selene è, inoltre, legata alla casta

Artemide, sorella di Apollo. Ai due dèi astrali vengono offerte solo vittime vergini. E la divinità sceglie come sacerdoti due creature intatte dall'amore fisico, Teagene e Cariclea.

I sacrifici umani erano usuali nei culti siriaci. Come la prostituzione sacra, erano considerati una santa e primordiale tradizione. Anche Elagabalo e la sua schiatta ne furono incolpati. E anche qui Eliodoro si differenzia. Egli dimostra come la tradizione venisse abrogata, e imposta una nuova legge.

Sisimithres è, nel romanzo, il capo dei gimnosofisti etiopici. Questi sono discendenti dei penitenti e saggi indiani, che ignudi compivano le loro pratiche religiose. Sisimithres è pure, accanto a Kalasiris e a Caricle, profeta del grande dio Helios e della sua volontà. Se Caricle aveva portato a Delfi l'eroina Cariclea, Sisimithres gli aveva affidato le figlie abbandonate del re d'Etiopia. Dopo la morte di Kalasiris, egli assume la tutela dei due innamorati e porta a buon fine il loro vagabondaggio. Insieme con Caricle prende parte al corteo trionfale che forma la conclusione. Ma prima compie la sua azione decisiva e fa precipitare gli eventi.

Infatti, quando Teagene e Cariclea sono scelti come vittime dagli Etiopi per gli dèi Helios e Selene, Sisimithres rifiuta di essere testimone del sacrificio. Per evitare la vista del sacrificio umano, i gimnosofisti si ritirano all'interno del tempio. Ai loro occhi si tratta di un sacrificio illegittimo: anche gli dèi non

lo approveranno mai. Sisimithres ha ragione. Lo splendore celeste che circonda Cariclea dimostra che ella si trova sotto la protezione divina. Dopo che ella è riconosciuta come figlia del re, il popolo etiopico domanda la sua liberazione, poiché gli dèi stessi desiderano che sia salvata. Anche Teagene è lasciato libero: come per la sua compagna, gli dèi rifiutano il suo sacrificio. Sisimithres sottolinea questa rivelazione del volere divino, e nessuno osa opporsi. L'antichissimo costume del sacrificio umano è abolito, Teagene e Cariclea diventano sacerdoti di Helios e di Selene. È l'apertura verso una piú pura forma di culto che viene cosí a compiersi.

L'impresa di Elagabalo era stata quella di un fanciullo imprudente, posseduto dal suo dio. Anche da imperatore egli voleva essere soltanto sacerdote del suo celeste signore. Dalla Siria fece mandare la sua colossale immagine in veste sacerdotale, perché ognuno gli tributasse adorazione. Una volta in possesso della sovranità, perdette ogni scrupolo. Senza badare alla sensibilità di un mondo diverso, il rito siriaco irruppe in Roma, sotto la guida del sacerdote imperiale, nella sua forma piú esasperata. Siri erano le cerimonie, i servi del dio e i suoi adoratori.

Gli dèi di Roma e i loro simboli sacri furono posti al servizio del nuovo arrivato. Le cose piú degne di rispetto agli occhi dei Romani, cosí fieri della loro patria, furono profanate. Nella fantasia di Elagabalo si formò l'immagine del dio del sole come quella di

un signore onnipotente, cui tutti gli altri dèi dovevano assoggettarsi. Anche il sommo Giove doveva arretrare di fronte a lui. Si scatenò allora un'appassionata reazione: dio e imperatore furono spazzati via. Il successore di Elagabalo, sebbene proveniente da Emesa e dalla stessa famiglia, non osò continuare in Roma il culto del dio locale.

Ad Emesa il dio era fanaticamente adorato. In nessun momento si dubitò della sua potenza e del suo avvenire. Lo dimostra la comparsa di sempre nuovi pretendenti al trono imperiale, anche se rimasero episodi. Lo dimostra anche il romanzo di Eliodoro: ma proprio esso ci fa capire che si era diventati piú cauti. Si sapevano rispettare i sentimenti altrui. Accanto al tentativo di conquistare il trono, intervenne la propaganda con mezzi letterari. Il mondo romano, che aveva fatto naufragare le precedenti imprese, veniva aggirato; all'inizio ci si limitò a conquistare l'Oriente di lingua greca. Nel romanzo di Eliodoro, Roma e l'Italia non sono neppure nominate. Vi si incontrano divinità greche, siriache, egiziane ed etiopiche, nessuna romana. Ma questo nuovo Helios poteva piacere ai Greci come agli Orientali. Sebbene immutato nella sua vera essenza, veniva sottratto alla sfera dei culti orgiastici orientali, e assimilato al piú puro, al piú lontano e lucente degli dèi olimpici.

La trasformazione del dio da siriaco ad universale è presa sul serio da Eliodoro. Cosí cambia la po-

sizione che il nuovo Helios occupa all'interno del mondo divino. La sua pretesa d'essere il primo, non è deposta neppure in Eliodoro — no di certo. Ma il suo dio non detronizza piú, smanioso di potenza, i rivali, per degradarli a schiavi della sua maestà, bensí si sottopone con prudenza all'ordine esistente.

Elagabalo aveva conservato il nome siriaco del dio; i posteri lo hanno fatto diventare il nome dell'imperatore. Eliodoro portava già mentre era in vita il nome del dio del sole nel proprio. Ma come il dio non aveva alcun preciso carattere siriaco, cosí non l'aveva neppure il suo fedele. Eliodoro corrisponde all'aramaico "Shams ha dato," che trascritto in greco suona Iabsymsos. Ma l'autore del romanzo ha rinunciato a questa forma, scegliendo invece un nome greco. Non soltanto nel nome del dio, ma anche in quello dell'uomo è evidente la contrapposizione al periodo precedente, quando nella stirpe di Mesa si afferma l'onomastica araba.

Anche il nome di Emesa non compare nel romanzo, eccetto che alla fine. Con stupore il lettore apprende, dopo esser stato conquistato dal puro iddio di Eliodoro, dopo aver seguito l'opera di Helios e il suo culto fino nella lontana Etiopia, che questo non è altri che il dio di Emesa. È una sorpresa che Eliodoro ha tenuto da parte fino alla fine. Essa è certo molto abile, e anche efficace. Ma dimostra quanto

gravi fossero da sopportare le conseguenze dell'imprevidenza di Elagabalo. Come bisognasse essere cauti, per raccogliere fedeli intorno allo stesso dio in nuova veste.

Capitolo quinto

La filosofia: Porfirio

Un romanzo che non viene accolto da larghi strati, che "non va," viene meno al suo compito. Cosí si giudica oggi, e anche nell'antichità non era altrimenti. I papiri trovati in Egitto testimoniano la diffusione del romanzo ellenistico, e questa testimonianza riguarda anche le *Etiopiche* di Eliodoro. Ma il fatto piú notevole è che questa volta l'efficacia non fu solo in estensione. Eliodoro seppe trarre in causa, se non andiamo errati, le maggiori correnti spirituali del suo secolo. Anche la filosofia si vide obbligata a prendere in considerazione un Helios di nuovo stampo.

I filosofi certo assunsero di fronte al dio una posizione diversa da quella del letterato, che, originario di Emesa, portava già nel nome il suo celeste signore. Anche i piú grandi filosofi del tempo provenivano, come si vedrà, dall'Oriente, e soprattutto dalla Siria. Tuttavia non si presentavano per questo come annunciatori di un culto locale, e tanto meno come propagandisti. Piuttosto Helios aveva acquistato una tale importanza, che non era piú possibile trascurarlo. Non era piú possibile negargli il posto che gli spetta-

va all'interno di un sistema filosofico aspirante a validità universale.

Che l'opera di Eliodoro avesse posto le necessarie premesse, è evidente. Si dimostrerà come la filosofia facesse propria l'idea per cui Helios era contenuto in altri dèi. Egli costituiva la sostanza, da cui gli altri s'erano formati; era quindi legittimo paragonarlo ad altre potenze celesti e riconoscerlo in esse. Diversamente da Eliodoro, i filosofi non assegnarono ad Helios il rango supremo; egli dovette accontentarsi del secondo posto. Questo fatto doveva poi risolversi ricco di conseguenze e — a prescindere da Helios — determinante, anche se dapprima passò inosservato.

Crisi spirituale

La grande crisi politica e militare, che verso la metà del III sec. d.C. sconvolse l'impero romano e in genere il mondo antico, ha fatto epoca anche nella storia dello spirito. Delle religioni istituite, il cristianesimo e lo zoroastrismo si accinsero a diventare religioni di stato, la prima nell'impero romano, la seconda nel territorio governato dai Sasanidi di Persia. Ma lo stesso secolo, complesso e gravido d'avvenire com'era, vide il sorgere di altre due religioni: un rinnovamento della filosofia platonica in Occidente, e la dottrina manichea in Oriente. Quasi contemporaneamente esse sorsero dai due grandi stati, che

formavano una coppia di fratelli nemici, e tuttavia, insieme, gli "occhi del mondo": Roma e l'impero dei Sasanidi. Come questi erano al tempo stesso uniti e divisi, cosí pure lo erano i sistemi sorti nel loro seno.

Non soltanto la contemporaneità univa neoplatonici e manichei. Il fatto che anche presso i manichei si trattava di restaurare l'antico, forma un secondo legame. La lotta mai sopita fra il padre della grandezza e il signore delle tenebre, che occupa il centro del mito cosmico manicheo, non era pensabile senza l'esempio di Zarathustra. Come i restauratori di Platone (428-7 - 347 a.C.), anche nell'Iran ci si riallacciò ad una tradizione che contava tra le maggiori di quel paese, di quella cultura, e si cercò di rinnovarla in una forma adatta ai tempi.

Certo, quel che in certa misura univa i due sistemi, d'altra parte li faceva restare divisi. Il dualismo era determinante per la dottrina manichea allo stesso modo che il neoplatonismo era determinato dal concetto dell'unità del divino. In verità il neoplatonismo non rinunciò alla varietà del mondo divino, che era patrimonio greco, ma la svuotò del suo senso, riconducendo la molteplicità a unità. Artemide e Afrodite — un tempo aspetti inconciliabili della vita, che nell'*Ippolito* di Euripide si scontravano implacate e implacabili, e creavano il tragico conflitto — ora diventavano "forze" e "energie" della stessa potenza celeste. Nella misura in cui gli dèi antichi venivano spogliati della loro forma e insieme della loro so-

stanza divina, cresceva l'importanza di quello che tutti li accoglieva nella sua particolare, vasta natura: il dio del sole. Ma anch'egli rimaneva soltanto visibile immagine e strumento del grande Uno, che lo sovrastava. Come in una piramide, tutto l'insieme del mondo divino era sottoposto a lui, "idea delle cose esistenti."

Mani scrisse nella nuova lingua letteraria siriaca. Tuttavia, d'origine, non era arameo, ma iraniano. Suo padre proveniva da Hamadan nella Media; probabilmente apparteneva alla casa reale degli Arsacidi. Questo si può dire con sicurezza della madre di Mani; ella era nata da una linea collaterale di questa casa.

Anche i neoplatonici provenivano da un ambiente ben definito. Ammonio Sacca (m. nel 242 ca.) e Plotino erano egiziani; Porfirio era fenicio; Longino (m. nel 273), Callinico e Amelio, siri; Giamblico (inizio del IV sec.) portava un nome arabo. A proposito di quest'origine non basta parlare di Impero romano orientale. L'Asia Minore, soprattutto la Cappadocia, patria di tre grandi autori ecclesiastici, ne resta al di fuori. Neanche nell'origine semitica si può vedere il comun denominatore. È invece piú pertinente osservare che tutti i sunnominati provenivano da paesi che sarebbero diventati roccheforti del monofisismo. Questo può sorprendere, ma, a considerarlo piú da vicino, si rivela un essenziale fattore di coesione.

Quando il concilio di Calcedonia (451) accolse la formula unitaria dell'Occidente, contenuta nel *Tomo* di papa Leone Magno (440-461), furono riconosciute le due nature del Cristo in seguito alla sua incarnazione, nonostante l'unicità della persona. All'alleanza di Roma col patriarcato di Costantinopoli soccombettero Dioscoro e i vescovi egiziani schierati intorno al loro pastore. La teologia alessandrina aveva sempre teso ad accentuare la natura divina del Cristo rispetto a quella umana, e alla fine la Chiesa d'Egitto sostenne la dottrina dell'unica natura divina, il monofisismo. Cirillo di Alessandria (412-444) anatemizzava coloro che riconoscevano "la divisione o la duplice natura del Figlio di Dio unigenito." In ciò si trovarono d'accordo tutti gli avversari della formula del 451, quanti condannavano il *Tomo* di Leone. L'accettazione della formula di Calcedonia portò ad una insanabile frattura con l'Egitto monofisita e ben presto anche con la Siria.

I monofisiti continuavano l'atteggiamento dei neoplatonici egiziani e siriaci. Gli uni e gli altri sostenevano il principio dell'unità divina, senza però respingere del tutto le dottrine che lo contrastavano: né il neoplatonismo ripudiava la molteplicità degli dèi antichi, né i monofisiti il Logos accanto al Padre. Ma entrambi svalutavano quel che contraddiceva all'unicità, e gli assegnavano un rango inferiore. È lo stesso atteggiamento che si rivela nei neoplatonici e nei monofisiti, e certo non è un caso che ambedue pro-

venissero dall'Egitto e dalla Siria. L'appassionata aspirazione all'unità era caratteristica degli uomini di questi paesi, come il dualismo lo era dell'Iran.

Restano gli Arabi. Recentemente si è sottolineata l'intima affinità del monofisismo con l'Islam. Si è definito Eutiche, uno dei padri della dottrina monofisitica, precursore di Maometto. La predicazione di Maometto era infatti ispirata dall'idea di unità, dall'idea che Dio non avesse alcun "compagno," e si poneva cosí sulla stessa linea dei predecessori e vicini neoplatonici e monofisiti. Solo che la passione religiosa del profeta seppe dare un rilievo ben piú vigoroso a quello che prima di lui altri avevano sentito e desiderato.

Porfirio

La rinascita della filosofia platonica segnò l'inizio di una nuova era nella storia dello spirito antico. Gli animi furono distolti dalla contemplazione del mondo esterno. Quel ch'esso offriva parve solo effimera mutevolezza, decadenza, materialità e caducità. Solo il mondo interiore, l'anima, dava la garanzia di trattare con l'eterno, con il divino immutabile.

Plotino aveva introdotto questo mutamento e gli aveva dato le basi concettuali. Egli non s'era limitato a ridestare la filosofia platonica: le aveva prestato anche quella veste ascetica che in seguito essa avrebbe sempre portato. Plotino seppe inoltre espri-

mere il nuovo sentimento della vita con immagini efficaci e indimenticabili. Tuttavia era ben lontano dall'esporre le sue conoscenze in una forma comprensibile a tutti. Era necessario un lungo esercizio, per penetrare il senso dei suoi trattati, scritti concisamente, per accenni, anch'essi di tipo quasi ascetico. Si sentí perciò l'esigenza di un uomo che facesse da guida alla nuova filosofia, che la rendesse accessibile e traesse le conseguenze da quel che il maestro aveva avaramente tracciato nell'opera sua. Quest'uomo fu Porfirio.

Porfirio, originario della fenicia Tiro, in realtà si chiamava Malchos: e Porfirio è la traduzione greca di quel nome, che esprime la regalità. Anche la sua forma spirituale Porfirio non la trovò subito: dovette prima metter da parte e superare forme ormai invecchiate. Decisivo fu l'incontro con Plotino (263). Porfirio, che era appena entrato nel mondo letterario e s'era già fatto un nome, seppe rinunciarvi e farsi scolaro di colui che riconosceva piú grande. Negli ultimi anni si sono ritrovati due scritti porfiriani, che ci dicono quanto sia stato importante quell'incontro; e che ci permettono di stabilire fin nei particolari quale ne sia stato l'influsso su Porfirio.

La storia della filosofia di Porfirio si può ricostruire attraverso la rielaborazione araba di Shahrastani.[1]

---

[1] Autore del "Libro dei partiti religiosi e delle scuole filosofiche"; morto nel 1153.

Per Porfirio, il patrimonio della filosofia greca si raccoglie in un canone di sette filosofi, o, com'egli scrive, di sette savî (che non hanno nulla a che fare con i sette sapienti coi quali solitamente si faceva cominciare la storia del pensiero greco). Sono le "colonne della sapienza": cominciando da Talete, la serie prosegue con Anassimandro (610-547: tanto spesso confuso con Anassagora, 500-428), Anassimene (588-525), Pitagora, Empedocle (ca. 494-434), fino a Socrate e a Platone. Con questo si chiude il canone: Aristotele (384-322), piú tardi il filosofo preferito di Porfirio, non vi è compreso.

Di questo canone l'autore parlò anche nella sua grande opera cronologica. La sua redazione rispondeva alle esigenze del tempo. In misura sempre crescente i secoli dopo Cristo si sono preoccupati di compilare canoni degli antichi poeti, oratori, filosofi, e delle loro opere. Un'età che non sapeva o non poteva piú orientarsi nella smisurata massa di scritti della letteratura greca, sentí il bisogno di una attenta scelta. Anche la "magia" del numero sette vi ebbe la sua parte.

In questa forma, la storia della filosofia di Porfirio non avrebbe insegnato gran che. Un compendio come tanti altri, che riuniva particolari biografici a un regesto dossografico e raccoglieva insieme quel che altrove appariva sparso qua e là. Ma il suo pregio particolare è di accompagnare ai soliti luoghi comuni lo studio degli scritti originali dei filosofi; an-

che là dove una cosa simile non era affatto ovvia: per i contemporanei e predecessori di Platone.

Porfirio ha conservato nei suoi scritti notizie preziose, che solo con questo studio di prima mano poteva procurarsi. Vi sono enigmi che Eschine di Sfetto (ca. 430-354) pretende di aver raccolto dalla bocca stessa di Socrate: veri o falsi che siano, arricchiscono il nostro quadro. Vi sono frammenti di uno scritto pitagorico, e, pezzo di sommo valore, un lungo brano sul perduto canto d'espiazione di Empedocle (ca. 494-434). Quel che Porfirio riporta non offre certo il testo originale empedocleo. Resta un riassunto del contenuto, un compendio..., ma un compendio che si fonda sulla conoscenza della poesia.

Qui si può cogliere l'influsso di Plotino. Il maestro, assai avaro di citazioni, aveva accennato due volte in un trattato al canto d'espiazione di Empedocle, segno certo della profonda impressione che ne aveva ricevuta. Porfirio ha raccolto l'indicazione di Plotino. Quasi tutti i versi ch'egli riporta di Empedocle sono tratti dal canto d'espiazione. Questa predilezione non abbandonò piú Porfirio. Senza la conoscenza del modello empedocleo, la sua dottrina dell'anima, e l'esortazione ad astenersi dai piaceri della carne, pilastri della sua filosofia, non sono concepibili.

Porfirio finí la sua storia della filosofia proprio negli anni in cui viveva a Roma, e Plotino nelle vicinanze. L'influsso del maestro sullo spirito del di-

scepolo, cosí imbevuto di cultura letteraria, piú erudito che equilibrato, fu fondamentale: solo nel dialogo col piú anziano e piú grande filosofo, Porfirio trovò la propria forma. Questo lo dimostra anche il secondo scritto che ricorderemo ora e che si riferisce alla teologia solare di Porfirio.

Lo scritto sul sole

Anche quest'opera non ci è giunta nella redazione originale. Macrobio (ca. 400 d. C.), nel primo libro dei suoi *Saturnali* ne ha conservato vasti brani in traduzione latina. Essi trattano della ragione per cui il sole appare talvolta come Apollo, talvolta come Dioniso o sotto altri nomi. La risposta viene messa in bocca ad uno dei maggiori rappresentanti del paganesimo tardo-romano, partecipante al banchetto dei Saturnali: Vezio Agorio Pretestato (m. nel 384). Con poche aggiunte, egli presenta la dottrina di Porfirio.

L'opinione dei poeti, cosí comincia, è che quasi tutti gli dèi siano da ricondurre al sole. Questa non è vuota superstizione. Essa concorda con l'opinione dei filosofi, e anche l'ordinamento divino del mondo parla in favore di tale concezione. Le diverse potenze del sole avrebbero dato agli dèi i loro attributi. Lo svolgimento di quest'idea fondamentale è essenzialmente unitario. Appoggiandosi alle te-

stimonianze dei poeti e dei filosofi si dimostra che Apollo, Dioniso, Ares, Hermes, Asclepio e Igea, Ercole, Serapide e Iside sono tutt'uno col sole. Questa prova viene estesa, alla fine, a un'altra serie di divinità.

L'esposizione di Porfirio è piú da filologo che da filosofo. Lo provano non soltanto le numerose citazioni che formano l'ossatura della dimostrazione, bensí anche l'interpretazione etimologica dei nomi divini. Di questa si fa uso abbondante, e l'autore fenicio non rifugge dal misurarsi anche con nomi aramaici, come Hadad. Una particolarità è costituita da una minuta descrizione delle immagini divine, interpretate secondo il loro contenuto simbolico — in questo caso, solare. Accanto alle immagini di dèi egiziani e greci ne appaiono anche alcune di origine siriaca. Nomi e attributi da una parte, immagini culturali dall'altra sono subordinati ad un unico fine. Anche le immagini vengono adoperate per dimostrare l'essenziale unità degli altri dèi col sole.

Quel che si è conservato in Macrobio dello scritto *Sul sole*, rivela che Porfirio già in gioventú si muoveva con sicurezza sul terreno delle sue future grandi imprese scientifiche. L'elemento filosofico certo non manca, ma non è determinante né dominante. Porfirio è entrato nella storia dello spirito come critico e filologo, non come filosofo e sistematico. Abbiamo visto infatti com'egli conduce le dimostrazioni citando filosofi e poeti, per lo piú alla lettera,

e dando la massima importanza alle etimologie dei nomi.

Anche in un'altra opera si sono conservati brani dello scritto di Porfirio: nel quarto discorso dell'imperatore Giuliano, cui i contemporanei e i posteri cristiani diedero il soprannome di apostata (361-363). Esso porta il titolo *Sul re Helios*. Giuliano non ha utilizzato Porfirio direttamente, bensí attraverso il filosofo neoplatonico Giamblico. Questi era originario di Chalcis in Siria, quindi compatriota di Porfirio, e aveva fama d'esser suo discepolo. Giamblico aveva accolto nel suo scritto *Su Dio* molte idee di Porfirio, che poi di lí confluirono nell'orazione di Giuliano.

Certo Giamblico e Porfirio, nonostante i punti di contatto, s'assomigliavano poco. Il sapore semplice della prova filologica, com'era praticata dal piú anziano, piaceva poco al giovane. Come la maggior parte dei Siriaci che avevano scelto l'Ellade quale patria d'adozione, Giamblico era filosofo, o desiderava esserlo. Nessuna delle etimologie di Porfirio si ritrova nell'orazione di Giuliano, ed è ben difficile che non fosse cosí anche in Giamblico. Qui si rivela il contrasto con Macrobio, che s'era interessato proprio alla parte grammaticale-filologica dello scritto porfiriano. Infatti, come l'impostazione prevalentemente filosofica distingueva i campioni del tardo paganesimo nell'Oriente di lingua greca, cosí l'abito del filologo e del grammatico, tutore della tradizione let-

teraria, distingueva quelli dell'Occidente.

Ma questo contrasto tra filologia e filosofia, tra grammatica e metafisica, fra tradizione letteraria e pensiero sistematico, che si scopre nell'uso e nella riproduzione dell'opera di Porfirio, lo ritroviamo anche nello scritto *Sul sole*. Anch'esso si divide in due parti: una in cui l'arte della dimostrazione filologica è applicata con vero virtuosismo, e un'altra che la precede e che cerca di costruire un fondamento filosofico. Ambedue le parti hanno molti addentellati fra loro, e la seconda, com'è naturale, presuppone l'altra: questo ha permesso di riconoscere che le due parti, a noi pervenute divise, formavano prima un tutto unico.

Ancora una volta vediamo quanto forte sia stata l'influenza di Plotino su Porfirio, e in quale misura egli abbia determinato l'opera del discepolo. Se la prova filologica era creazione propria di Porfirio, nella trattazione filosofica si può cogliere l'influsso del maestro. Questo, infatti, è il sorprendente risultato: Helios, che prima poteva sembrare il sommo fra tutti gli dei, come se gli altri fossero soltanto sue ipostasi, o, come dice Porfirio, le sue "forze ed energie" divenute autonome, ora veniva subordinato ad un dio piú grande: il dio spirituale d'impronta neoplatonica, che tutto comprende in sé.

"Questo cosmo divino e supremamente bello," scrive ora Porfirio, "tenuto insieme dall'alta volta del cielo fino all'orlo della terra per opera della prov-

videnza di Dio, è eternamente esistito, senza aver mai principio, e nell'avvenire durerà in eterno." Il re dell'universo abbraccia il cosmo come "idea delle cose esistenti," come l'Unico, o, con Platone, come il Bene. Egli ha affidato il mondo a Helios, che è in tutto simile a lui, ma che, come sua creatura, gli è subordinato. Helios è re e signore, istituito dal supremo e piú spirituale Bene.

Helios è mediatore, afferma altrove Porfirio. Egli sta a mezzo tra il grande Uno e gli altri dèi, sta fra il mondo dello spirito e quello della percezione. Esiste un demiurgo, che è il primo della sua specie (proturgos), cioè Helios, e sotto di lui altri dèi, che, anch'essi solari, agiscono come demiurgi per incarico di Helios. Helios vi appare come emanazione dell'unico Dio ed "è posto nel mezzo, come mediatore, in ogni genere di mediazione." Un gran numero di demiurgi divini, che sono subordinati ad Helios e partecipano della sua natura solare, rappresentano nello stesso tempo le "forze" ed "energie" di Helios.

Anche altrove si rispecchia questa dottrina: negli scritti ermetici. Sorti in Egitto, si presentano come rivelazione del dio egizio Thoth-Hermes. Quel che di essi è conservato, risale soprattutto alla seconda metà del sec. III d. C., e vi si ritrovano diversi elementi del patrimonio filosofico-religioso contemporaneo. Proprio Helios vi ha una parte importantissima.

"Se tu vuoi vedere Dio, pensa al sole, pensa al

corso della luna e all'ordine delle stelle. Chi osserva il loro ordine...? Helios è il piú grande degli dèi nel cielo. A lui tutti gli dèi celesti cedono il passo, come ad un re e signore." Ma anche qui Dio e il sole sono distinti, e questo è solo l'immagine visibile, il simbolo dell'altro. Helios è, sí, il re degli altri dèi, ma da Dio, dall'Uno, rimane separato. Helios è piú vicino a Dio della luna, e tuttavia, di fronte a Dio, resta in secondo piano, come semplice demiurgo. Oppure si può dire che Helios è separato da Dio attraverso il cosmo e l'eternità, come pura immagine dell'ordine cosmico. Al momento della creazione la sostanza ignea venne divisa, e cosí nacquero i singoli dèi, visibili come stelle.

Insomma, il frammento di Porfirio conservato in Macrobio era preceduto da un altro, che trattava della posizione del dio del sole nell'universo. Se la seconda parte aveva influito sui rappresentanti del tardo paganesimo romano, sugli uomini che si sentivano custodi della tradizione letteraria e che intendevano la grammatica come conservazione di un patrimonio trasmesso agli uomini attraverso la storia, il primo influí sugli ultimi rappresentanti del neoplatonismo. Ma non soltanto su di loro. Vedremo come queste idee — strane vicende della storia — abbiano esercitato una decisiva influenza su Costantino il Grande (306-337). La sua opera politica ed ecclesiastica rimane incomprensibile senza tali premesse.

Capitolo sesto

Aureliano
Gl'imperatori illirici

Il tentativo d'innalzare il dio solare di Emesa al rango di dio dell'impero, era fallito. Il ricordo dell'imperatore era stato estirpato, e la pietra del suo dio rinviata in patria. Il successore consacrò a Giove Ultore il tempio abbandonato del dio caduto. Alessandro Severo (222-235), sebbene originario della stessa famiglia di Elagabalo, piegò il capo di fronte alla reazione nazionalistica romana, che s'era rivelata in tutta la sua forza. Il suo atteggiamento nei confronti della religione romana corrispondeva al premuroso ossequio verso il senato ch'egli ostentava: infatti i senatori erano, al tempo stesso, i sacerdoti di Roma, portatori di un culto consapevolmente legato alla tradizione.

Rappresentante di questo gruppo era lo storico Dione Cassio (ca. 150-235); egli apparteneva alla piú intima cerchia d'amici dell'imperatore. Nella sua opera, Dione fa pronunciare a Mecenate un discorso davanti ad Augusto, ma lo storico ha in mente la situazione del suo tempo, e il discorso è un po' il suo programma di governo. Dione mette in guardia dalle religioni straniere, e chiede la conservazione

del culto romano tradizionale. L'avversione di Dione andava tanto agli dèi egiziani Iside ed Osiride, quanto agli africani Dioniso ed Ercole.

In Alessandro Severo il sangue siriaco e la romanità ostentata formavano una singolare mescolanza. Nel larario del suo palazzo, accanto alle immagini degli imperatori romani divinizzati e di Alessandro Magno, se ne vedevano altre di profeti religiosi: Apollonio di Tiana (I sec. d. C.), Cristo, Abramo e Orfeo. Inclinazione verso il cristianesimo manifestava anche la madre dell'imperatore, Mamea, che chiamò a sé in Antiochia il celebrato dottore della chiesa Origene, e consentí a Ippolito di dedicarle un trattato sull'immortalità. Tuttavia Alessandro non mancava di venerare il sacerdozio e il passato della Roma antica. Sulle monete appare egli stesso come sacerdote dell'eterna Roma.

Con il culto della dea Roma l'imperatore si avviò per una strada che Filippo l'Arabo (244-249) doveva continuare. Anch'egli, orientale d'origine, dovette subire la forza della reazione nazionalistica. Anche in lui le tendenze personali erano ben diverse; e questo è dimostrato, tra l'altro, dall'amichevole tolleranza che accordò al cristianesimo. Ma in quanto capo dello stato anch'egli si piegò alle esigenze di Roma, e nonostante la sua origine araba dovette rassegnarsi a organizzare le celebrazioni del millenario di Roma, nel 248.

Questa celebrazione impressionò profondamente i

contemporanei e la posterità. Parve l'alba di un nuovo eone: sotto il peso di un presente incerto, ci si volgeva all'avvenire, lo si riempiva di desideri e di speranze. Un nuovo *saeculum,* molto piú grande e ricco di quanto lo si fosse mai celebrato nelle feste secolari, sembrava annunciarsi. Il culto della dea Roma diventava fede nell'eternità di Roma e nel suo incessante rinnovarsi; Roma era allora, ancor prima della vittoria del cristianesimo, una città sacra.

Filippo fu l'ultimo orientale sul trono romano. Con Decio (249-251), che lo detronizzò, s'inaugurò una serie quasi ininterrotta di imperatori originari delle terre illiriche sul Danubio. Con loro l'idea di Roma entrò in uno stadio decisivo. Se, sotto i Siriaci, essa s'era giovata di una cauta tolleranza e di un calcolato riconoscimento, ora s'innalzò ad una posizione di preminenza.

Le terre al confine danubiano, da cui provenivano gl'imperatori, avevano sempre saputo unire la conservazione del loro particolare carattere con l'inclinazione verso la romanità. I Pannoni volevano essere veri ed autentici Romani. La Dacia s'era difesa a lungo e disperatamente contro la conquista romana, ma quando l'inevitabile si compí, si aperse con prontezza alla civiltà dei vincitori; quasi tutte le iscrizioni sono in latino; dappertutto, nel paese, s'incontra l'immagine della lupa romana, e ancor oggi, visitando un villaggio transilvano, sorprende di vederla dipinta o graffita nella parete di una casa di

contadini. Lo stesso accadeva nel Norico, in Dalmazia.

Gli Illiri arrivati al trono si adoprarono fin dal principio per il mantenimento della tradizione romana e diedero appoggio al movimento che chiedeva la restaurazione della religione di Roma. A questa consapevole difesa della romanità corrispondeva naturalmente il rifiuto della religione cristiana, che sotto lo scettro degli Orientali non aveva difettato di sostenitori. Anche gli dèi della Siria perdettero il loro sostegno, una volta scomparsi gl'imperatori siri. Iupiter Dolichenus, il cui culto s'era sparso una volta in quasi tutte le provincie di frontiera, perdette, quasi da un giorno all'altro, ogni seguito. I Padri cristiani non spendono neppure una parola per ricordarlo nelle loro polemiche contro gli dèi pagani: questo dimostra come fosse diventato insignificante.

La rinascita della forma romana sotto gl'imperatori illirici derivava dalla forza, e, se cosí si può dire, dalla inesauribilità dell'idea di Roma, che in origine legata ad un popolo determinato, s'era poi sciolta da questo legame, diventando una di quelle grandi forme spirituali che possiedono un loro proprio destino. Esse sottostanno a una legge diversa da quella organica, che conosce solo il nascere, il maturarsi e il morire: una volta nate, queste forme si mantengono durature. Possiedono uno stimolo a sempre nuove conquiste e penetrazioni; danno la misura e il modello alle forme dei tempi futuri. In questo

senso l'idea di Roma e il suo corrispondente politico-statale, l'impero romano, attrassero a sé gli Illiri.

Ma anche la ricettività e la particolare natura di questi Illiri non devono essere trascurate. A differenza dei Siri, erano indogermani di origine mittel-europea, per lingua, nascita e dimora vicini dei Greci, degl'Italici e dei Germani. Come confermano le figure e le iscrizioni incise sulla roccia della Val Camonica, i Veneti a loro strettamente imparentati hanno avuto una parte nella preistoria dei Latini. In tempi storici, gli Illiri erano sparsi in tutte le regioni italiche. Nei confronti di Roma, la loro ricettività fu diversa da quella dei Severi e dei loro successori. Non cercarono né di sfruttare le forme romane, né di trovare un compromesso con esse; non avevano neppure bisogno di dimostrare ossequio e rispetto alla religione romana. Questi Illiri anzi riuscirono a far davvero propri alcuni aspetti della romanità. Si sentirono come suoi campioni, e, dalla pura e semplice conservazione, giunsero a creare forme e tipi originali. E questo si vede nella storia del dio del sole.

Nuova ascesa del dio solare di Emesa

Eliodoro s'era battuto per il suo dio nel campo letterario. Il romanzo come strumento di missione era ormai cosa consueta. Apuleio e Senofonte di

Efeso, nei loro romanzi, avevano reso omaggio ad Iside, Filostrato aveva, nella stessa forma, narrato la vita del filosofo e taumaturgo Apollonio di Tiana. In Emesa ci si era avviati per questa strada solo quando si era dovuto rinunciare al potere politico.

Il romanzo non apparteneva a nessun genere letterario ben determinato nell'antichità, come non vi appartiene oggi. Questo vale per la sua forma esteriore, ma anche per quella interna. Le età che hanno una visione chiusa del mondo e sentono la presenza del divino lo ignorano; ben lo conoscono invece quelle che hanno visto il naufragio di un antico ordinamento, che hanno perduto il loro centro, che errano e cercano. Il romanzo è espressione di un'aperta visione del mondo, è stato detto, e, piú ancora: è la creazione di un'età libresca (Karl Kerényi). La vera esperienza è sostituita da quella libresca, e cambia anche il pubblico cui ci si rivolge. Il mito, nella forma di epos e di tragedia, richiede una comunità di ascoltatori o di spettatori; la favola stessa non può rinunciarvi. Il romanzo invece vien letto, e benché rivolto a una larga cerchia di lettori e spesso diffuso come un qualsiasi bene di consumo di massa, esso porta dalla comunanza alla solitudine; quando persegue fini missionari, mira alla conquista del singolo.

Il romanzo significò la distruzione dei legami precedenti, fuga dalla comunità e insieme fuga da un presente oppressivo, e proprio per questo venne in-

contro ai desideri del tempo. Cosí avvenne che il romanzo, nel II-III sec., come dimostrano i papiri, assurse a vera e propria potenza. I suoi autori, quasi sempre di origine orientale, s'impadronirono con zelo e sensibilità di questo strumento di liberazione, che si offriva loro. Infatti il declino di un mondo vecchio e l'avvento di uno nuovo, che essi rappresentavano, sembravano determinarsi a vicenda.

Al romanzo, con Porfirio, era succeduta la filosofia neoplatonica. Anch'essa accolse il dio del sole nel suo sistema. Parve arrivato il gran momento quando salí al trono Gallieno, seguito per un quindicennio dalla serie d'imperatori illirici (253-268). Mentre Decio, e anche il padre di Gallieno, Valeriano, durante il loro comune governo (253-260) avevano soffocato con la violenza il cristianesimo, Gallieno scelse un'altra via. La lotta doveva essere combattuta con armi spirituali. Come alleati nella battaglia religiosa, Gallieno aveva preso due potenze legate in precedenza fra loro da un'intesa. Da una parte Eleusi e i suoi sacerdoti, provenienti dalle grandi famiglie. I misteri conducevano all'immortalità e all'unione con Dio, e la stessa cosa cercava la filosofia, seppure con mezzi diversi. Cosí si giunse all'alleanza anche con i neoplatonici, soprattutto col caposcuola, Plotino. Presso Gallieno e l'imperatrice Salonina il maestro era tenuto in grande onore; egli e i suoi scolari erano i veri alleati nella lotta che l'imperatore meditava di condurre.

Nel 268 Gallieno soccombette ad una congiura dei suoi generali illirici, dalle cui file uscirono i successivi imperatori. Ciò che Gallieno aveva sognato e desiderato era, per questi uomini, un mondo estraneo: la rinascita della filosofia greca, della religione greca, non trovava posto nella loro concezione del mondo. Si aggiunga che anche la grecità, come idea culturale, s'era allontanata dal popolo da cui un giorno era sorta. I seguaci di Plotino erano per lo piú siri come Porfirio, Longino (m. nel 273), Callinico e altri. E in Siria l'alleanza dei filosofi, sciolta dopo la morte di Gallieno, cercò di ricostituirsi. Si sperò di trovare un appoggio in Zenobia, signora di Palmira (267-273), e un centro spirituale nella sua corte. Longino divenne la guida della politica di Palmira.

Ma di nuovo il duro pugno degl'Illiri distrusse i risultati ottenuti. Aureliano (270-275) era contrario a tutto quello che gli sembrasse non romano: alla filosofia e alla letteratura politica, alla volubilità siriaca e ai sogni di potenza della regina di Palmira. Il suo maestro greco e consigliere politico, Longino, fu condannato a morte; l'imperatore stesso emise la sentenza. Il timone fu girato con mano ferma. Anche le idee rappresentate dal romanzo di Eliodoro non potevano avere alcuna influenza sull'imperatore: una missione che si rivolgesse ai singoli era lontanissima dalle sue intenzioni; a lui non importavano i desideri e le nostalgie private: una nuova concezione e un nuovo ordinamento dello stato gli

stavano dinanzi agli occhi. E invece di perdersi in un mondo libresco, lontano dalla realtà, bisognava forgiare questa realtà, come lui la vedeva — una realtà politica e militare.

Fu un momento fatale, gravido di decisioni per il futuro, e sembrò quasi che il mondo trattenesse il respiro. Anche per il dio del sole, tutto era rimesso in discussione. Già mezzo secolo prima aveva urtato contro la resistenza opposta alle sue insegne da Roma e dalla sua civiltà. Certo, nel frattempo, molto del terreno perduto era stato riguadagnato. Ma lo stesso Eliodoro, che pure era pronto a far tesoro e, se necessario, man bassa di tutto per il suo divino signore, s'era tenuto prudentemente alla larga dal mondo romano. Nel suo romanzo aveva rappresentato l'Ellade, la regione del Nilo e l'estremo sud dell'ecumene, la Persia e l'Etiopia, ma sull'Italia e la sua metropoli non aveva scritto una parola. Anche Porfirio s'era astenuto da ogni accenno agli dèi di Roma o al suo culto di stato. Si sapeva il perché di tanta riluttanza, e certo era giusto che si facesse cosí. Ma ora si comprese che il vantaggio era precario, finché non si riusciva a metter piede in Roma stessa. Tutto quello su cui un'instancabile propaganda s'era appoggiata era caduto col verdetto di Aureliano, e questo verdetto era stato pronunciato in nome della nuova idea di Roma. Anche la caduta del dio sembrava questione di tempo. Niente sembrava opporsi a questa fine.

E invece fu proprio Aureliano a favorire la nuova ascesa del dio solare di Emesa, e a farne il signore dell'impero. A questo paradosso storico se ne aggiunse un altro: l'ascesa del dio nacque dalla sconfitta dell'Oriente e della sua principale potenza, Palmira. L'abbattimento dell'impero siriaco ebbe questa conseguenza: il dio siriaco riacquistò a Roma le antiche posizioni. Certo, prima di iniziare questa nuova, vittoriosa campagna, dovette rinunciare alle sue origini: il dio di Emesa divenne dio romano, con un nuovo mito. Un mito che era romano, e, in quanto tale, doveva essere anche storico.

Presso Emesa si venne alla prova decisiva tra l'esercito di Aureliano e quello di Palmira. Emesa era insieme la porta e l'anticamera di Palmira. Nella battaglia davanti ad Emesa il dio del sole dovette decidere se stare al fianco di Aureliano o a quello della regina Zenobia. Quando la battaglia giunse al suo apice (cosí narra la biografia romana dell'imperatore), i cavalieri romani indietreggiarono e stettero per darsi alla fuga. Allora davanti all'esercito apparve una visione divina, che lo incitò a resistere. Il vincitore entrò in Emesa e riconobbe nel dio del sole la potenza che aveva aiutato i suoi. In suo onore fece edificare un tempio a Roma, sulle pendici del Quirinale.

La vittoria di Aureliano dimostrò che il dio del sole s'era deciso in favore dei Romani. Con questo, però, era tratto anche il dado in favore di Emesa.

Il suo territorio confinava con quello di Palmira, ma le due città non erano in rapporti amichevoli. Sotto Gallieno, nel 260, uno dei pretendenti al trono dell'Oriente s'era presentato ad Emesa, dove aveva coniato monete con l'immagine del dio del sole. Odenato, allora signore di Palmira (m. nel 267), eliminò l'agitatore per ordine del legittimo sovrano. La città fu occupata e subí gravissimi danni. Anche prima aveva sempre rifiutato il suo consenso alle richieste dei "barbari" di Palmira.

Da allora vi fu sempre ostilità fra i due vicini. La città vincitrice pretendeva che il dio fosse al suo fianco. Per l'autore ebraico del XIV libro sibillino, che scriveva sotto Gallieno, Palmira significava la città di questo dio. E il suo signore, Odenato, era per lui "il sacerdote inviato dal sole," il "terribile e pauroso leone inviato dal sole." Quando Aureliano riportò la vittoria e la potenza di Zenobia fu abbattuta, il dio passò dalla parte di coloro che erano sostenuti anche dalla cittadinanza di Emesa. Al vincitore si aprirono le porte senza resistenza, mentre la città rivale si armava per l'ultimo, disperato scontro.

Quando Aureliano trapiantò a Roma il culto del dio che aveva parteggiato per lui, questo non avvenne con la forza, come con una città vinta. Emesa non era un'avversaria come Palmira, bensí una sottomessa seguace di Roma. Il tempio del sole fu onorato e ricevette ricchi doni, mentre gli dèi di Pal-

mira, Bel e Helios, furono portati a Roma come bottino. È molto significativo che nulla tradisca una partecipazione dei sacerdoti di Emesa all'instaurazione del culto romano.

La forma romana non s'impadroní solo del mito; ma penetrò e foggiò anche il culto del nuovo dio. Il dio solare di Aureliano ebbe un tempio di stato, mentre Elagabalo aveva edificato i suoi santuari sul terreno privato imperiale. Non v'è cenno alla sacra pietra; mancano anche le cerimonie orgiastiche con cui una volta Elagabalo aveva festeggiato il suo signore. Il servizio divino era compiuto non da Siri, bensí da senatori romani, che, equiparati ai venerandi pontefici, formarono come costoro un collegio sacerdotale romano. Il 25 dicembre, giorno natalizio di tutti gli dèi del sole orientali, fu organizzato a Roma, ogni quattro anni, un agone dedicato al *Deus Sol Invictus*, con gran pompa e magnificenza. Inoltre il nuovo dio del sole rimase senza compagna e senza discendenti, come sempre erano stati gli dèi romani, in prima linea Giove Capitolino. Infine mancava ogni rapporto col fiorire e il morire della natura. Il nuovo dio era il simbolo astratto, politico-spirituale dell'impero, che abbracciava tutto il mondo: anche in questo simile a Giove Capitolino.

Al romano non è mai importato di edificare il mondo come ordine ideale, libero da contingenze storiche, soggetto solo alle norme di una ragione direttrice. Egli preferiva piuttosto rendere ancor piú tangibile e chiaro ciò che la natura o l'attività umana avevano creato prima di lui. Sentiva il bisogno di concepire come impegnative le decisioni maturatesi in determinate circostanze; e impiegava tutte le sue energie per svilupparle in ogni senso. Una situazione già esistente, un orientamento di antica data e tradizione dovevano trovare chiara espressione.

Soprattutto normative erano per i Romani le indicazioni date dagli dèi ai capi responsabili dello stato nei momenti decisivi. Questi suggerimenti, secondo la visione romana, avevano guidato la comunità fin dall'inizio. I Romani si vantavano di essere piú pronti ad accoglierli che gli altri popoli. L'unione della guida divina con l'ubbidienza umana verso quel che le potenze celesti avevano stabilito era per i Romani la vera causa della loro grandezza. Dappertutto essi si sentivano strumenti degli dèi, e loro protetti. Questa coscienza diede loro un'infallibile sicurezza, il senso di una missione storica.

Un presagio di tal genere aveva ricevuto Aureliano nella battaglia davanti alle porte di Emesa, attraverso l'apparizione del dio del sole. Avvenuta al culmine della battaglia, essa doveva avere per il vin-

citore un'importanza vincolante. Ma anche considerazioni di carattere generale dovettero spingere l'imperatore a rivolgere la sua attenzione al dio del sole.

La restaurazione dell'impero era il fine che Aureliano s'era prefisso. Il grande passato di Roma, l'ecumene, rischiarati da un unico sole — tutto ciò sembrava indicare all'imperatore, perentoriamente, il suo compito. Il sole stesso poteva incarnare l'unità dell'impero. Gli adoratori greci e romani di Apollo potevano ritrovarsi insieme a quelli orientali di Men, Elagabalo e Mitra. Si vedrà come questa cerchia fosse ancora piú estesa.

L'imperatore si credeva guidato nelle sue imprese dal dio del sole; credeva anche di aver assunto lo scettro su comando dello stesso dio. Durante una rivolta dei suoi soldati, Aureliano esclamò che non a loro, bensí al suo signore e guida celeste doveva il regno. Dio concedeva la porpora agl'imperatori e determinava la durata del loro governo. Le monete di Aureliano mostrano come la fedeltà delle truppe, in virtú della provvidenza divina, si volga al dio del sole come loro condottiero. Si vede il busto del dio del sole sopra l'imperatore, e la Concordia: il dio garantisce la concordia che produce i suoi effetti, per il benessere dell'impero e del suo reggente. Lo stesso dio ha riguadagnato all'impero anche il perduto Oriente. Aureliano porta al mondo unità e pace: e con esse compie la volontà del dio del

sole, che guida l'imperatore in tutti i suoi passi. Come "signore" dell'impero romano, il sole appare sulle monete, e in qualità di suo rappresentante terreno l'imperatore regge i destini dell'impero e del mondo. Col nome di "signori" — ne fanno fede le iscrizioni di Susa, e oggi anche di Hatra, — erano stati sempre designati, in Oriente, Apollo ed Helios.

Elagabalo s'era sentito l'incarnazione umana del suo divino signore; e anche Aureliano non poteva essere estraneo a simili pensieri. Il suo diadema era ornato di una stella, che rappresentava un accenno all'origine celeste della dignità imperiale. Talvolta anche Aureliano appare come "dio" o "signore e dio," allo stesso modo del sole. Quest'appellativo rispondeva alla volontà creatrice che animava l'unificatore e restauratore dell'impero.

Nelle riforme religiose non si può pensare solo ai fini politici, né per Aureliano, né, prima di lui, per Augusto, o piú tardi per Costantino. Essi non venerano un dio di fabbricazione propria. Un uomo conseguente e sicuro come Aureliano doveva esser tutto compreso della grandezza del suo compito, doveva sentirlo come imperativo divino. Poiché la introduzione del dio del sole, in cui egli trovava garanzia per le sue azioni, e la garanzia anche per il restaurato impero, era dovuta ad una nuova esperienza, anche il culto prese un'impronta nuova e particolare.

Tutto questo non esaurisce l'immagine del nuovo dio. Nonostante i suoi tratti romani, Deus Sol Invictus rimase una potenza universale. Egli riuniva le origini orientali e la dimora a Roma; era un dio nel cui culto potevano incontrarsi molti sudditi dell'impero. Per i seguaci di Apollo e di Mitra, di Helios e dei Baalim siriaci non v'era qui alcuna difficoltà. Ma come si comportarono gli abitanti delle provincie romane settentrionali — Celti, Germani, Illiri — verso il nuovo dio? La domanda tanto piú s'impone, in quanto, nel corso del III sec., questi popoli avevano acquistato nell'esercito e nell'impero una posizione di sempre maggiore preminenza. Aureliano stesso era un illirio, originario di Sirmio, o, secondo altre notizie, di un villaggio dell'odierna Bulgaria. Si diceva che sua madre fosse stata sacerdotessa segreta del sole, il che è confermato dal fatto che presso gl'Illiri e i Traci, loro affini, esistono tracce di un culto di questo dio. A Gorna Schirna, in Bulgaria, è stata ritrovata di recente in un'iscrizione la consacrazione di una coppia tracia al sole e alla luna.

La risposta ci è offerta dal manuale del basso impero che tratta dello stato e dell'esercito: la *Notitia dignitatum*. Esso consiste in un elenco di tutte le cariche e le ripartizioni militari dell'impero, ed è contenuto in un manoscritto di Spira del IX sec.

L'originale andò perduto nel sec. XVII, ma copie del sec. XV ci permettono di farci un'idea abbastanza precisa di questo manuale. La redazione definitiva fu compiuta nel 429 o 430, ma in molte parti si riflettono situazioni dei secoli precedenti: del IV, e, in molti casi, anche della fine del III. Miniature di cui il manoscritto era corredato rappresentavano i distintivi e le uniformi dei funzionari, e soprattutto le insegne delle piú importanti sezioni dell'esercito.

In piú di venti pagine la *Notitia dignitatum* conteneva quasi trecento insegne dei distaccamenti militari del basso impero, rappresentate a colori. In questo antichissimo libro araldico si trovano molte cose che non corrispondono piú alla concezione dell'antichità classica. Molto spazio occupano le riproduzioni di simboli di origine medio e nord-europea. Si riconoscono animali da tiro e ornamenti per i carri, usuali presso i popoli asiatici e dell'Europa orientale, oppure rune germaniche impiegate, secondo l'uso antico, come simboli e non come segni fonetici. In uno di questi disegni compare Wodan, in una forma che ricorda il divino portatore di lancia dei graffiti rocciosi di Bohuslän, del Gotland orientale e della Val Camonica. Un simbolo antichissimo come la runa dell'alce s'incontra nelle insegne di truppe illiriche o celtiche.

La maggior parte delle insegne si riferisce agli astri, soprattutto al sole e al suo corso. Sono stelle o dischi,

che emettono raggi in ogni senso. Accanto ad essi vi sono disegni a forma di ruota, che ricordano segni corrispondenti nelle rocce graffite, o la ruota celtica, indubitabile simbolo del sole. Germani e Celti si ritrovavano in questo segno, e non era estraneo neanche agl'Illiri. Presso le truppe germaniche s'incontra la mezzaluna, legata al disco solare. Cerchi concentrici hanno analogo significato: anch'essi sono riprodotti sulle rocce della Scandinavia, presso i Celti e gl'Illiri. La croce uncinata, anch'essa uno dei simboli tipici del sole, appare in molte varianti. Di un disco che poggiava su un sostegno a forma di verga o di beccuccio, si sa che era venerato presso i Pannoni illirici o i Paioni come simbolo del sole.

Il simbolismo solare, nelle sue diverse espressioni, informa quasi la metà delle insegne che si trovano nella *Notitia dignitatum*. Nessun altro simbolo o oggetto di rappresentazione è riprodotto in tal misura. Quando si arrivò a questo stato di cose, e quale ne fu l'incentivo?

Certo, una parte delle insegne può esser stata creata o trasmessa solo nel IV sec.; certo, nel corso del tempo, molte cose cambiarono, e il piú recente fu assimilato al piú antico, fu desunto e sviluppato da esso. Infine, nell'èra cristiana, probabilmente il significato di molti simboli andò perduto e travisato. Ma quel ricco simbolismo solare è documentato da monumenti risalenti alla fine del III e al principio del IV sec. L'arco di Galerio a Salonicco ce ne dà

la prova, e cosí pure i mosaici, recentemente scoperti, della villa di Piazza Armerina nella Sicilia orientale. Una parte di questi simboli esisteva già nell'età dioclezianea e costantiniana.

Il gran numero dei simboli solari che si trovano sulle insegne si può riportare solo ad una volontà unitaria, consapevole e creatrice. Per il creatore di questa innovazione il dio era al centro di tutti i pensieri. Un esercito che portava i simboli solari sulle sue insegne, poteva essere solo quello del dio del sole. A lui doveva appartenere e obbedire; doveva combattere sotto la sua guida. Il significato è evidente: si può trattare solo di Aureliano.

I simboli solari celtici, illirici e germanici, che nei particolari s'intersecavano e si sovrapponevano in vario modo, erano passati alle insegne militari. Dall'Illiria proveniva lo stesso imperatore; oriundi illirici occupavano le alte cariche militari e formavano il nucleo dell'esercito. Alle unità che Aureliano condusse contro Palmira, appartenevano cavalieri dalmati e legionari danubiani: Pannoni, Mesi e Traci, strettamente imparentati agl'Illiri; inoltre uomini di ceppo celtico, del Norico e della Rezia, e Galli, che furono sempre annoverati fra i soldati piú valorosi. Ad Aureliano infine si deve attribuire l'innovazione di far combattere nelle file romane intere tribú di Germani con armamenti propri. Iutungi, Alemanni e Vandali portavano non solo i loro costumi e le loro armi, ma anche le proprie insegne coi relativi simboli religiosi.

Se quindi ammettiamo che i simboli solari furono accolti sulle insegne dell'esercito romano per opera di Aureliano, il suo atteggiamento acquista nuova luce. Il nuovo dio aveva, nonostante l'origine orientale, un carattere universale. L'imperatore, innalzando Helios di Emesa a dio dell'impero, lo creò ex novo in forma romana. Al tempo stesso però diede agli Illiri, ai Celti e ai Germani il dio che era loro congeniale. La crescente importanza che questi popoli avevano assunto nell'edificazione e nella difesa dell'impero, trovò rispondenza nel suo pantheon.

Il trionfo celebrato da Aureliano alla fine delle sue campagne è narrato nella sua biografia. "C'erano tre carri," si legge. "Uno era appartenuto a Odenato di Palmira: era ornato d'argento, d'oro e di gemme. Il secondo, che il re dei Persiani aveva donato ad Aureliano, era rifinito allo stesso modo. Il terzo se l'era fatto costruire per sé Zenobia, nella speranza di veder Roma dall'alto di esso. In questo non s'era sbagliata, perché entrò in città sul carro, vinta, nel corteo trionfale. Ma c'era anche un quarto carro," continua la narrazione, "che, trainato da quattro cervi, si diceva fosse appartenuto al re dei Goti. Su di esso, come molti raccontano, Aureliano giunse al Campidoglio, per sacrificare colà i cervi. Infatti li aveva conquistati insieme col carro e li sacrificò a Giove Ottimo Massimo."

Quel che riguarda i primi tre carri rimane incerto. Ma il carro coi cervi del re dei Goti s'inserisce in un

nesso ben noto. Nelle rocce graffite della Scandinavia e nei reperti dell'età del bronzo nordica si vedono un cervo o una cerva che tirano la ruota del sole. Raffigurazioni del genere si trovano anche altrove, fino in Val Camonica. A Bohuslän si vede il cervo accanto al carro non attaccato. Il carro gotico tirato da cervi apparteneva a questo mondo religioso, come pure l'uomo a cavallo del cervo sulle urne germaniche orientali, o i dioscuri vandalici, che portavano nel nome l'origine da cervi o alci divini.

Aureliano non si serve degli altri carri, ma monta su quello dei cervi e offre i cervi come vittime a Giove Capitolino. Questo non trova rispondenza nel culto romano, bensí in quello illirico. Un coccio di Hallstatt mostra il graffito di un carro cultuale, davanti a cui viene condotto un cervo come vittima sacrificale. Due volte incontriamo lo stesso motivo sul carro bronzeo di Strettweg nella Stiria. Forse Aureliano rinnovò un costume patrio, quando portò in Campidoglio i cervi gotici?

La storiografia posteriore, a lui sfavorevole, ci ha tramandato ben poco dei tratti personali di Aureliano. In contrasto coi numerosi particolari biografici di Settimio Severo e di Caracalla, di Mesa e di Elagabalo, del grande illirio non si sa per ora quasi nulla. Si vorrebbe scavare piú a fondo in queste avare notizie; sarebbe già molto esser riusciti a cogliere la fondamentale idea religiosa dell'uomo.

Capitolo settimo

Costantino il Grande

Il tortuoso cammino percorso finora dalla storia del dio del sole si avvicina alla fine. Molto di quanto all'inizio era apparso in primo piano perse ogni importanza: Emesa, l'origine siriaca o addirittura araba, e la casa regnante di Siria non contarono piú. Un rinnovamento sotto le insegne antiche s'era dimostrato inattuabile. E tuttavia l'ascesa politica, che sembrava conclusa dopo la caduta di Elagabalo, era ricominciata. Helios era diventato veramente il supremo signore e il dio dell'impero; solo che stavolta il cambiamento era stato provocato non da un siro, bensí da un illirio salito al trono imperiale. Cosí l'idea di Roma poté conciliarsi col dio siriaco. Gl'ideali politici e religiosi, la cui appassionata reazione aveva un giorno abbattuto Elagabalo, accolsero nel proprio seno il dio del sole nella sua forma romana.

Gli avvenimenti politici erano andati di pari passo con quelli religiosi. Da lungo tempo ormai l'immagine del dio e del suo culto s'era liberata dai primitivi legami, si era purificata e innalzata. Il romanzo di Eliodoro aveva dato inizio a questo processo, ma anch'esso intanto dovette rinunciare ad una posizio-

ne di preminenza. La successione spettò alla filosofia neoplatonica. Il suo pensiero s'era impadronito di Helios, adattandolo al proprio sistema universale: nel far ciò, raggiunse il sorprendente risultato di assegnare al dio del sole non il primo, bensí il secondo posto nella gerarchia divina.

L'evoluzione politica e quella filosofica avevano seguito da allora vie diverse. Ciò che l'una aveva innalzato, l'altra aveva posto su un piano inferiore; al ruolo dominante assegnato dalla prima corrispondeva una funzione servile nella seconda, al posto supremo l'ufficio di mediatore. Finché la politica e la filosofia restavano divise, il contrasto poteva non apparire; ma cosa sarebbe accaduto se la filosofia avesse impressionato i contemporanei piú profondamente del recente rinnovamento del culto statale; se l'innovazione neoplatonica avesse avuto il sopravvento sulla rinascita della religione romana?

Ambedue le correnti influirono sull'imperatore di cui ora si parlerà. Ambedue si rifletterono in modo inequivocabile sulle sue azioni e su ciò che ne nacque. Infatti la soluzione, grazie alla quale l'imperatore riuscí a conciliare quel che era diviso e a fonderlo in un tutto, può considerarsi a buon diritto la sua piú personale creazione.

Anche Costantino il Grande (306-337) è uno degli imperatori illirici. Il suo regno segna una svolta storica, perché sotto di lui fu creata la Chiesa di stato cristiana. Mentre fino allora gl'imperatori illirici — e questo vale anche per Diocleziano (284-305) e i suoi coreggenti — erano stati i campioni dell'idea nazionale romana e della religione romana, sotto il nuovo imperatore sorge lo stato cristiano. Certo il passo decisivo non fu compiuto d'un tratto, né egli rimase insensibile all'influsso della storia precedente; anzi, proprio l'idea di un divino sovrano solare ebbe una efficacia decisiva su Costantino.

Infatti dappertutto nell'ambiente di Costantino si ritrovano immagini che raffigurano la potenza della luce e la forza radiante dell'Altissimo, e che pongono in relazione Dio e l'imperatore col sole. Di fronte alla loro abbondanza e alle espressioni di Costantino, si fa evidente che le idee del sole, della luce e della terra da esso illuminata ebbero particolare importanza per l'imperatore fino ai suoi ultimi anni.

"All'ora meridiana del sole" Costantino ebbe la visione della croce, e alla stessa ora la sua anima salí a Dio. Mai, cosí si proclamava, "lo splendore del sole" aveva irraggiato un piú grande sovrano. In virtú dell'incarico divino a lui affidato l'imperatore pensava di eliminare la miseria e il pericolo da ogni paese illuminato dal sole. Il sole e la luna, è detto in uno

scritto, seguono un corso stabilito da Dio. Sono il segno della ferma volontà di Dio. Del venerdí santo Costantino parla come della luce che splende piú chiara del giorno e del sole. Il "giorno del Signore" diventa il giorno della luce, e, come tale, festa del Signore. Frasi come "dalle tenebre alla luce, dall'errore alla verità" e simili tornano diverse volte. Invece il tempio di Adone di Aphaka, con la sua prostituzione sacra, non è degno della luce solare e viene abbattuto.

Costantino è paragonato direttamente al sole nascente. Come Helios spande i suoi raggi sulla terra, cosí l'imperatore i raggi della sua nobile natura. Nelle piú fitte tenebre della notte Dio ha fatto risplendere una grande luce nel suo servo Costantino, è detto altrove. Egli comparve davanti ai padri riuniti al concilio di Nicea, come un celeste messaggero di Dio, avvolto nello splendore del suo mantello di porpora, che brillava come un raggio di luce, circondato di lingue infuocate, ornato d'oro scintillante e di gemme preziose. In battaglia lo scudo e le armi di Costantino mandavano barbagli d'oro, l'elmo scintillava di pietre preziose.

L'immagine di un imperatore solare si unisce a quella dell'impero. Verso sud esso si estende fino alla Blemmia e all'Etiopia; dal sorgere del sole fino ai limiti dell'ecumene, illuminato dall'imperatore coi raggi della sua pietà. Il sole che nasce e tramonta diviene cosí la direzione e il limite. India e Britan-

nia, nascita e tramonto dell'astro diurno, si corrispondono.

Anche l'idea di una cristianità, di un'umanità unitaria, che anima l'imperatore, riceve la sua impronta dalle idee di sole e di luce. Dio fa risplendere su tutti la sua luce: questa è la prefigurazione della comunità e dell'unità del genere umano e della sua fede. Costantino parla della "gioia della pura luce," della "dolcezza della comunità," riferendosi a quella della fede. La fede gradita a Dio, custode di noi tutti, deve risplendere alla luce nella sua unità. La chiesa cristiana appare all'imperatore come un edificio poggiato su dodici colonne e con un fregio a forma di stella sulla fronte.

I monumenti confermano e completano le idee contenute in queste espressioni. Nella nuova città di Costantinopoli Costantino si fece riprodurre in veste di Helios su una colonna di porfido. Sul globo che teneva nella mano destra era infissa la croce. La colonna portava l'iscrizione: " Costantino, che splende come il sole"; lo sguardo della statua era rivolto verso l'astro nascente. Sono attestati perfino culti e sacrifici pubblici. Su un medaglione aureo del 313 l'imperatore appare come gemello del dio del sole. Con lo sguardo rivolto in alto, tipico dell'adoratore del sole, e la mano alzata nel gesto solare fu raffigurato Costantino, dal 324, sulle monete e anche sul portone del suo palazzo. Fino al 317 si mantenne sui conii costantiniani il Sol Invictus; esso protegge l'imperatore che

tiene l'insegna della croce. Sui conii della zecca di Siscia appare anche in seguito il sole nascente accanto al monogramma di Cristo sull'elmo imperiale. L'astro compare spesso sulle monete, inteso propriamente come il sole oppure come simbolo dell'eternità. Per lungo tempo l'imperatore portò la corona di raggi, e come il sovrano del sole è anche il sovrano del mondo, cosí anche Costantino viene concepito e rappresentato come tale.

L'origine di tutte queste raffigurazioni è inequivocabile. Si possono rintracciare senza difficoltà legami con il dio creato da Aureliano, il dio imperiale Sol Invictus. Costantino sostituí al dio del sole la fede nel Cristo, anch'egli con l'intenzione di creare cosí un legame che unisse i popoli dell'impero. Eusebio[1] si preoccupò di trovare nel padre di Costantino le radici del suo atteggiamento cristiano. Questo avvenne col consenso dell'imperatore ed era abbastanza vicino al vero. Tuttavia era evidente che Costanzo Cloro aveva una particolare adorazione per il sole. Per Costantino stesso, accanto alle monete, l'arco di trionfo a Roma ne offre la necessaria testimonianza. Non esiste forse un altro monumento ufficiale, è stato detto, che porti una piú conseguente e unitaria impronta del culto del sole. Costantino, prima di convertirsi al cristianesimo, era un seguace del dio del sole e pensava di

[1] Eusebio, vescovo di Cesarea (270-339), fu oltre al resto biografo di Costantino il Grande.

fondare su di lui l'idea del suo impero.

I grandi medaglioni dell'arco con le immagini del sole e della luna, dimostrano che il governo di Costantino e Licinio (308-324) era fondato sulla cosmocrazia dei due astri e quindi, secondo le citate parole di Costantino, sulla regolarità e costanza degli avvenimenti del mondo. Il dio del sole appare prima di tutto come dio dell'esercito, accanto alla Victoria. Il suo busto è affrontato a quello dell'imperatore. Quest'ultimo appare nel gesto del dio, con la mano destra alzata o aperta, rivolto imperiosamente al nemico durante l'assedio di Verona. Talvolta le teste dei due sovrani sono circondate di nimbi, il che indica la natura solare.

Qui piú che altrove Costantino si dimostra successore di Aureliano. Fin dal principio bisogna ricordare che il primo imperatore cristiano fu sempre influenzato, nei momenti decisivi, dall'esempio del suo predecessore pagano. Certo, se Aureliano viene definito come predecessore di Costantino, questi non dev'esser considerato un semplice imitatore. Non intendiamo diminuire in nulla l'originalità e la novità del mondo ideale di Costantino. Voler diminuire la importanza di quest'uomo nella storia del mondo sarebbe un'impresa disperata. Costantino stesso si sentiva in aspra antitesi col suo predecessore: anche questa avversione può aiutarci a capire il suo comportamento. Aureliano, con la sua vita e le sue opere, lo spinse alle piú grandi decisioni. Egli indusse Co-

stantino a rispondere in senso cristiano alle questioni rimaste in sospeso.

La visione della croce

Aureliano si credeva guidato nelle sue azioni dal dio del sole. A lui attribuiva il suo potere; era il dio che concedeva ai sovrani la porpora e determinava la durata del loro governo. Il dio aveva anche riportato all'impero il perduto Oriente. L'imperatore si considerava strumento di una piú alta volontà: Aureliano compiva il suo ufficio come rappresentante terreno del sole.

In tal modo veniva anticipata l'idea fondamentale della monarchia costantiniana. L'imperatore è servo, anzi schiavo di Dio. Dio lo ha prescelto fra gli altri come strumento; egli è il "tonante araldo di Dio." "Dio ha scelto il mio servizio come adatto al compimento del suo volere, e cosí io, proveniente dall'oceano britannico, dove il sole è destinato dalla natura al tramonto, e superando tutti i pericoli grazie a un potere superiore... sono giunto ai campi dell'Oriente, che implorava da me un aiuto tanto piú efficace, quanto piú gravi erano i mali sotto il cui peso anelava." Cosí scrive Costantino dopo aver vinto Licinio, e continua: "Che io sia debitore al grande Iddio di tutta l'anima mia, del mio respiro, dei miei piú intimi pensieri, è la mia fede incrollabile." Eusebio aggiunge

che Dio chiamò Costantino al trono imperiale e stabilí il tempo del suo regno in tre decenni e piú.

Prescindendo dal senso cristiano che quelle parole venivano ad assumere, anche Aureliano avrebbe potuto dirle. Ambedue gl'imperatori si consideravano organi esecutivi del loro dio, si sentivano posti nelle mani di un Onnipotente, che attuava la sua volontà nel mondo e nella storia. Per Costantino questa consapevolezza prese forma sensibile nella visione della croce.

Su questa visione ci sono pervenute due relazioni, ambedue nate nella cerchia degli intimi dell'imperatore. Secondo Lattanzio,[2] prima della battaglia decisiva al Ponte Milvio, Costantino fu esortato a porre sullo scudo dei suoi soldati il "segno celeste," e a cominciare cosí la battaglia. L'imperatore fece quanto gli era stato comandato: "Mettendo trasversalmente la lettera X, ne arrotondò la parte superiore, e cosí riproduse il monogramma di Cristo sugli scudi." Questa è l'unanime tradizione, e qualsiasi cambiamento rischierebbe di falsare il contesto, di per sé molto comprensibile. La lettera X, posta di traverso, diventa una croce; la parte superiore viene piegata a occhiello e diventa cosí una P.[3]

Questa interpretazione presuppone che il "segno celeste" fosse la croce. Ma Costantino non si contenta

[2] Scrittore ecclesiastico originario del Nord Africa (m. dopo il 317).
[3] X e P sono le maiuscole delle lettere greche *chi* e *rho*, iniziali del nome di CRisto. [*N.d.T.*].

della croce: ne fa risultare il monogramma di Cristo. L'interpretazione è convalidata dal fatto che nel periodo costantiniano e post-costantiniano spesso il monogramma appare nella stessa forma di croce.

Fra le monete coniate da Costantino, s'incontra per la prima volta un monogramma di Cristo su un medaglione d'argento di Ticinum (Pavia), del 315. Sull'orlo anteriore dell'elmo imperiale si vede, in un tondo, una X in posizione *normale* con una P inserita perpendicolarmente. Una certa diversità dalla testimonianza di Lattanzio si nota anche in questo; mentre per Lattanzio croce e monogramma sono uniti, nel medaglione compaiono in luoghi diversi. Il monogramma è sull'elmo, la croce sullo scettro dell'imperatore. Questa divisione ci riporta ad una seconda versione del miracolo della visione della croce.

Eusebio narra, per averglielo riferito l'imperatore stesso, di una visione che apparve a Costantino in pieno mezzogiorno, in Gallia. Senza possibilità d'errore egli sente parlare di una croce, e gli viene promessa la vittoria in quel segno. In una seconda visione notturna Cristo appare accanto alla croce e incita Costantino a far riprodurre quello che ha visto e a farne l'insegna del suo esercito.

Le differenze rispetto a Lattanzio sono evidenti. Non alla vigilia di una battaglia appare la visione, ma molto tempo prima. Si parla di due visioni, non di una sola, e l'ammonitore, che in Lattanzio non viene nominato, è Cristo stesso. Ma anche qui Co-

stantino obbedisce al comando. Cosí nasce il *labarum*.

Eusebio descrive come ad una lunga asta ricoperta d'oro fu infissa trasversalmente una trave, a mo' di croce. Sulla cima fu posta una corona d'oro e di gemme. La corona portava il monogramma di Cristo, composto delle prime due lettere del nome, nella stessa forma del medaglione di Ticinum. In seguito Costantino usò portare sull'elmo questo segno. Di nuovo la croce e il monogramma sono separati.

Secondo Eusebio, Costantino riceve l'ordine di riprodurre la croce celeste, e a questa aggiunge il monogramma. Ciò è comprensibile, perché Cristo gliene diede incarico in una seconda visione notturna. Lattanzio non dice chi fosse colui che ammoní in sogno Costantino. Ma anche qui dev'esser riprodotto il "segno celeste," cioè la croce, e tuttavia l'imperatore vi aggiunge anche il monogramma. Non è chiaro che Lattanzio, nel suo innominato ammonitore, adombra l'apparizione di Cristo?

Si aggiunga che la concordanza del "segno celeste" con il "trofeo della croce che appare in cielo sopra il sole" di Eusebio è d'immediata evidenza. La visione prima della battaglia al Ponte Milvio in Lattanzio, e la seconda visione di Eusebio sono fra loro parallele. Ambedue hanno in comune il fatto del sogno, dell'apparizione di Cristo e dell'ordine da lui impartito. Solo, nel primo caso, la croce dev'esser riprodotta sugli scudi, e nel secondo tramutata in vessillo. Ma qui come là vi si aggiunge il monogramma

di Cristo in una forma o nell'altra. Accanto al labaro sta lo scudo col contrassegno cristiano.

Non in Eusebio, che conosce soltanto il labaro, ma nelle stesse espressioni di Costantino compare il medesimo accostamento. Nella sua lettera al re dei Persiani egli parla del dio, il cui segno è portato "sulla spalla" dall'esercito a lui devoto. Con questo egli intende il labaro, portato "sulla spalla" da guardie del corpo scelte dall'imperatore. Invece le parole di Costantino: "Tenendo sempre innanzi la tua immagine, io guidai un esercito vittorioso," si potrebbero riferire piuttosto ad uno scudo.

L'accostamento di vessillo e scudo lo incontriamo anche nel dio del sole. I rilievi dell'arco di Costantino a Roma mostrano tre volte il Sol Invictus e la Victoria, riprodotti sulle insegne militari. Sotto questo segno l'esercito dell'imperatore marcia contro il nemico. È certo che la forma risaliva ad Aureliano. Fu lui infatti a introdurre le insegne dell'esercito romano che si riferiscono al sole e al suo corso, e agli astri in genere.

La forma di queste insegne non si limitava affatto, come abbiamo prima dimostrato, ai tipi tradizionali offerti dall'Oriente e dall'antichità. Aureliano accolse in larga misura il simbolismo dei popoli nordici: Illiri, Celti e Germani. Il ruolo importante svolto da questi ultimi nel seno dell'esercito — e fu proprio Aureliano a compiere il passo decisivo, — si esprime nel gran conto in cui sono tenuti. Anche nell'incor-

porare nell'esercito i Germani Aureliano fu precursore di Costantino. Questi ne seguí l'esempio, utilizzando i Germani per la difesa dell'impero e cercando di favorirne la formazione religiosa (in senso cristiano questa volta). Ambedue gl'imperatori si trovano cosí nel passaggio tra antichità e medioevo. Solo che nel "rinnovatore e distruggitore delle leggi tramandate e dei costumi antichi" [Ammiano Marcellino[4]], i legami con la romanità già vengono meno, mentre Aureliano li aveva consapevolmente mantenuti.

La conversione di Costantino al cristianesimo sembra significare, nel quadro della storia, qualcosa di totalmente nuovo. Per quanto riguarda il cristianesimo, il moto era andato fino allora dal basso verso l'alto. Questa volta il rivolgimento comincia dalla sommità. Il signore dell'impero romano, l'uomo piú potente del suo tempo, ne favorí il progresso. Cristo l'aveva personalmente aiutato, e Costantino gli dimostrò la sua gratitudine dando ai seguaci di Cristo prima la parità di diritti, poi la preminenza rispetto alle religioni antiche. Anche qui Aureliano si dimostra un precursore. L'innalzamento del Sol Invictus fu dovuto, infatti, alla sua volontà. Ambedue le innovazioni religiose s'erano compiute dall'alto, attraverso la personale scelta del sovrano.

Se quanto si è detto non è errato, ci troviamo dinan-

---

[4] Storico romano (m. intorno al 400 d. C.), che seguitò fino al 378 l'opera di Tacito, giunta fino all'anno 96 (ci è pervenuta la storia degli anni 353-378).

zi ad una mutata valutazione di Costantino. La sua importanza nella storia universale poggia sull'attuata unità di stato e chiesa. Ora bisogna aggiungere che forme decisive furono anticipate da Aureliano. Non fu il cristianesimo a portare queste novità; bensí il paganesimo possedeva ancora bastante forza creativa per anticiparlo anche qui. A Roma si svolse lo stesso processo che nello stesso periodo si può osservare presso i suoi vicini d'Oriente. Come a Roma la religione del sole, cosí presso i Sasanidi il purificato e rinnovato zoroastrismo fu innalzato a religione di stato. Roma e l'Iran, i due "occhi del mondo," entrarono insieme in una nuova fase della loro storia religiosa.

Quel paradosso non finisce qui. Al fatto che Costantino fu determinato nel suo comportamento da uno dei maggiori avversari del cristianesimo (poiché tale era Aureliano), ne corrisponde un altro, non già politico e militare, bensí filosofico. Un altro nemico dei cristiani, Porfirio, gli diede un'impronta decisiva.

Il neoplatonismo

Il discorso di Eusebio sulla durata trentennale del governo di Costantino è infiorato di immagini che rappresentano la forza della luce e la luminosità dell'Onnipotente. La vista della sua divinità è velata dallo splendore dei raggi di luce; i cori degli angeli

e dei santi sono rischiarati dalla gran copia di luce; nel piú alto dei cieli ogni luce divina e spirituale rende omaggio al Signore coi suoi canti di lode. Ma, davanti, è teso il firmamento come un buio sipario, che sottrae agli sguardi il palazzo di Dio. Nel vestibolo, il sole e la luna compiono la funzione di torcieri, e si piegano al servizio del volere divino. Il sole che tutto illumina, è detto poi, riconosce Dio come suo unico signore e non osa deviare dal cammino che gli è stato prefisso. La luna e le stelle si comportano allo stesso modo: celebrano Iddio, dispensatore di ogni luce. Anche il Logos, una volta, era luce — luce che circondava il Padre e distingueva la creazione perfetta dalla materia bruta: che, coi suoi raggi, riluceva piú chiaro del sole. L'imperatore, immagine terrena di Dio e del suo ordinamento, spande come il sole i suoi raggi fino alle piú lontane regioni dell'ecumene. Portatori della luce che emana dall'imperatore sono i quattro Cesari: al pari di Helios, Costantino guida il tiro a quattro. Infine, dopo una serie di similitudini piú brevi, che si riferiscono tutte allo stesso argomento, viene data una descrizione del regno celeste, dove eserciti di luce smisurata circondano il Signore: luce che non deriva dal sole, ma è piú forte della sua e sgorga da una sorgente eterna. Infatti né il sole, né la luna illuminano quel regno, bensí il Logos, figlio unigenito dell'Onnipotente.

Qui si avverte una nota nuova. Per il vescovo di

Cesarea la luce possedeva l'essenza piú alta e spirituale, ed occupava quindi una posizione superiore a quella del sole e degli astri. La luce era associata a Dio e al Logos, mentre il sole era semplice servitore di ambedue. Eusebio poteva richiamarsi per questo al racconto biblico della creazione, secondo il quale la luce era separata dalle tenebre, e solo piú tardi furono creati il sole e la luna. Inoltre il Sol Invictus era ancora la suprema divinità dell'impero, avversario e competitore della fede cristiana. Eusebio rimetteva le cose a posto facendo apparire il sole come servo di piú alte potenze e subordinandolo alla luce divina.

Insomma, mentre per Aureliano il sole era e rimaneva Dio, qui diviene immagine e paragone, talvolta suddito e servo di Dio. Questi e il sole non hanno la stessa essenza, bensí, come si apprende dalla bocca di Eusebio e talvolta dello stesso imperatore, il sole deve piegarsi al comando di Dio. Si dirà che questo capovolgimento dei valori è da attribuirsi alla conversione di Costantino al cristianesimo. Ma con questo si trascura il fatto che già prima di Costantino, nel pensiero filosofico del tempo, Dio e il sole erano separati e il sole era sottoposto a Dio; che il neoplatonismo aveva già concepito in tutti i particolari la visione di Eusebio, racchiudendola all'interno del suo edificio filosofico.

Ci riferiamo qui allo scritto già citato di Porfirio sul sole. Il suo effetto decisivo fu quello di subordinare il sole al grande dio d'impronta neoplatonica. Il sole

divenne immagine dell'Altissimo, mediatore fra questo e il resto del mondo, a cui erano affidate tutte le cure e le azioni materiali. Helios si distingueva dallo spirito divino tutto raccolto in sé come primo demiurgo, come organo esecutivo. La redazione di questo scritto è precedente all'introduzione del dio solare di Aureliano in Roma. Tuttavia l'illirico imperatore-soldato non utilizzò affatto l'opera dell'erudito di Tiro. Se ne può dedurre che non ne aveva mai sentito parlare. È difficile anche accertare se Costantino avesse familiarità con le idee di Porfirio o conoscesse già gli scritti di Giamblico, o se avesse letto opere del genere. Invece è fuor di dubbio che la cerchia piú vicina all'imperatore, cioè Eusebio e coloro cui era affidata l'elaborazione dei discorsi e degli editti imperiali, e inoltre gli oratori latini della Gallia, che un giorno avevano parlato dinnanzi all'imperatore ancora pagano, erano imbevuti delle dottrine di Porfirio e dell'ambiente neoplatonico d'Oriente.

In virtú della decisione degli dèi, cosí è detto nel discorso tenuto davanti all'imperatore nel 310, a Treviri, Costantino è stato chiamato per la salvezza dello stato. Questa notizia gli fu comunicata non per mezzo del corriere imperiale, bensí da un messaggero celeste montato su un carro. È chiaro l'accenno al carro del sole, ma siamo ancora nel campo delle similitudini retoriche. In nessun luogo è detto che Costantino sia debitore del governo al suo signore e duce (come pensava Aureliano). Poco dopo lo stesso oratore afferma

che nel nord — intende la Britannia — il sole non tramonta. I giorni sono piú lunghi, e anche la notte non è priva di luce. Mentre a sud il sole inclina verso il basso, nel nord trascorre alto sugli uomini. "Ottimi dèi," prosegue, "come mai esseri divini prima sconosciuti scendono sempre dai piú lontani confini della terra e si offrono all'adorazione? Cosí Mercurio dalle inesplorate sorgenti del Nilo, Libero dalle Indie, già quasi confidenti del sole nascente, si sono mostrati ai popoli come dèi onnipresenti. Ma in verità piú sacri delle terre mediterranee sono i luoghi vicini al cielo, e cosí ora ci viene inviato un imperatore nato piú vicino agli dèi, giacché egli viene dai confini della terra." Di nuovo l'allusione al sole resta un'immagine retorica, e non si solleva mai al di sopra del gioco oratorio.

Anche l'oratore che all'inizio del 313 parla dinnanzi all'imperatore, fa allusione al sole. Di fronte alle campagne e alle vittorie di Costantino esce in questa esclamazione: "Come instancabile è il tuo zelo! Quale divina essenza (*divinitas*) opera in costante movimento! Tutte le cose hanno la loro pausa di quiete. Ogni nove anni la terra si riposa, e talvolta i fiumi si fermano; perfino il sole riposa la notte. Tu invece, Costantino, accumuli solo ed instancabile guerre su guerre, vittorie su vittorie." Come si vede, l'imperatore supera il sole. L'oratore non pensa di attribuire al sole un rango speciale. Esso è superiore soltanto alle potenze elementari: la terra e i fiumi. La "divina es-

senza" lo precede nella gerarchia.

Questa essenza divina appare inoltre come "spirito divino." Questo ha favorito la vittoria di Costantino su Massenzio, e ha posto un limite ai furori del tiranno. "Quale dio, quale onnipresente grandezza ti ha spinto, mentre i tuoi generali non solo si lamentavano in segreto, ma temevano apertamente, a prender quella decisione che andava contro i consigli degli uomini e i presagi degli aruspici, e che avrebbe liberato la città? Tu in verità possiedi segrete intese con lo spirito divino, che lascia la cura di noi mortali alle divinità minori a questo designate, e che si degna di mostrarsi soltanto a te." La divinità che è cosí chiamata in causa non ha niente a che fare col dio del sole. A lei sottostanno gli altri dèi, di cui sono indicati i precisi incarichi.

Si è pensato che in questo passo dell'oratore si esprimesse un primo presagio della futura svolta religiosa. Ma già l'oratore che nel 311 o all'inizio del 312 parla davanti all'imperatore ad Augustodunum conosce queste idee, sa dello spirito divino che governa tutto il mondo; eppure non parla ad un imperatore che lasci intravedere simpatie per il cristianesimo, ma anzi quest'orazione descrive l'incontro di Costantino con Apollo: visione pagana cui piú tardi farà da contrappeso quella cristiana della croce.

Quel che si riconosce qui è ben altro: la concezione neoplatonica presentata da Porfirio, che ritorna anche presso gli ermetici, in Giamblico e nel discorso di Giu-

liano sul re Helios. Questo Helios è riportato alla sua posizione di preminenza. È diventato immagine e paragone di Dio, occupa il secondo posto e fa da mediatore fra lui e gli altri dèi, di cui ciascuno possiede un proprio incarico. Queste sono le "divinità minori" della frase già citata dell'oratore. E quando Mercurio e Libero appaiono insieme al dio del sole, quando gli Indiani, da cui Libero proviene, sono chiamati "confidenti del sole che sorge," come si può non riconoscere qui la concordanza con Porfirio?

L'arco di Costantino

I bassorilievi dell'arco costantiniano a Roma sono pieni d'immagini del dio del sole e dell'imperatore solare. Ancora una volta bisogna ricordare il giudizio secondo cui in nessun altro monumento di stato la religione solare di tinta neoplatonica ha avuto una espressione piú unitaria e conseguente. Questo giudizio risale ad un tempo in cui non si sapeva ancora nulla degli scritti di Porfirio. Non s'immaginava allora che per Porfirio, e in genere per i neoplatonici, il dio del sole non rappresentava piú il principio supremo.

Certo il dio supremo, l'Unico, non poteva comparire sui rilievi dell'arco come gli altri dèi. Dio non possedeva forma visibile, e neppure aveva un nome. La sua immagine si rifletteva nell'insieme della creazione.

Il dio del sole invece poteva essere riprodotto. Infatti egli era "immagine" dell'Altissimo, mediatore fra lui e il restante mondo divino e umano. Non fa quindi meraviglia che nei rilievi ornamentali, tutti vòlti al regno del visibile, signoreggi Helios. E tuttavia c'è un luogo in cui compare anche il dio supremo. Si tratta dell'iscrizione dell'arco.

Costantino, cosí vi si afferma, ha vinto *instinctu divinitatis*. Finora queste parole sono state interpretate nel senso che la vittoria su Massenzio, e la liberazione ad opera dell'imperatore, erano ricondotte all'"ispirazione del dio." Anche qui si esprimerebbe un primo presagio del mutamento religioso...

Bisogna dire invece che *divinitas* non significa "deità." Essa designa la natura divina, e, se contrapposta ad *humanitas,* la natura divina in antitesi con l'umana. Costantino ha vinto non solo per ispirazione dell'essenza divina, ma anche "in virtú della grandezza del suo spirito" (*mentis magnitudine*). Il divino e l'umano si sono fusi nella sua azione. "L'essenza divina," o, come dicono gli oratori, "lo spirito divino," hanno determinato lo spirito di Costantino e l'hanno reso grande. Un ermetico esprime lo stesso pensiero quando afferma che negli uomini Dio è lo spirito, sicché molti uomini devono essere considerati divini, e la loro natura umana simile alla divina.

Questa è concezione neoplatonica, e nient'altro. Non è possibile pensare che solo l'iscrizione dell'arco di trionfo accenni al cristianesimo, mentre le rappresen-

tazioni dell'arco riproducono un gran numero di dèi e inoltre il dio del sole. "*Sol* e *Luna*, in questi rilievi, non si limitano a far da cornice esterna alla storia, bensí racchiudono la natura e la vita umana nel sistema delle leggi cosmiche che da loro emana" [H. P. L'Orange]. Gli altri dèi — Apollo, Diana, Ercole-Silvano e Mercurio, ma anche Oceano, Terra, Lucifero ed Espero — sono subordinati alle potenze cosmiche, soprattutto al sole. È lo stesso quadro che ritroviamo in Porfirio.

Tale quadro era presente anche agli oratori contemporanei. "Essenza divina" e "spirito divino" erano le forme sotto cui un dio supremo si presentava agli uomini. Anche questo si rivelava come concezione neoplatonica, e negli oratori si esprime già in un periodo nel quale ancora nessun tratto cristiano era apparso nella figura dell'imperatore.

Si giunge cosí ad un risultato unitario. Lo stesso non può dirsi delle idee cristiane dell'imperatore. Costantino, vissuto al limite di due età, è influenzato da quella piú antica, anche quando appare come antesignano della nuova. Si potrebbe dimostrare come forte durasse l'influenza del dio del sole negli anni cristiani dell'imperatore, come dappertutto venissero alla luce frasi e paragoni che si riferivano al sole e alla sua luce divina. E, cosa abbastanza strana, non soltanto permane il sole col suo splendore e nella sua subordinazione all'Altissimo, ma anche la giustapposizione di "instinctus divinitatis" e "mentis magni-

tudo." Senza andar tanto per il sottile, Eusebio s'è servito piú volte anche lui di questi concetti, traducendo in termini cristiani un pensiero che in origine era appartenuto al neoplatonismo.

Qui dobbiamo limitarci ad accennare che anche negli editti di Milano, che concedevano libertà di culto al cristianesimo, o nel famoso discorso di Costantino, che interpretava in senso cristiano la quarta egloga di Virgilio, s'incontrano parecchi elementi neoplatonici. Per l'imperatore non poteva esistere alcun insuperabile contrasto fra la dottrina neoplatonica e quella cristiana. Porfirio era nemico dichiarato dei cristiani. Ma i neoplatonici e i loro contraddittori cristani erano dei fratelli nemici, con tutta l'esasperazione e le sorprendenti analogie tipiche di questi casi. Porfirio, come apologeta del paganesimo, credeva di essere fermamente ancorato al terreno dell'antica dottrina degli dèi; pensava di averle soltanto dato una base filosofica, e di averla raffinata. Ma l'acume da lui spiegato, i tesori della sua scienza e della sua capacità filologica avevano portato ad un risultato inatteso. Di fronte al dio del sole gli altri dèi erano passati in seconda linea ed erano stati svalutati. E lo stesso dio del sole, questa estrema grande creazione del tardo paganesimo, aveva dovuto cedere il suo posto all'Uno, all'Invisibile, allo Spirito — in altre parole, a Dio. Senza volerlo, Porfirio era diventato il pioniere di un nuovo mondo.

Lo studio della religione della tarda antichità

Le religioni della tarda antichità, come oggetto autonomo di ricerca, sono una scoperta del nostro secolo. Pionieri come R. Reitzenstein, F. Cumont e J. Bidez poterono ottenere risultati che non perderanno mai la loro importanza. Tuttavia lo studio delle religioni tardo-antiche non portò a riconoscerla come autonoma disciplina scientifica. Essa non possiede cattedre di insegnamento, e nel migliore dei casi ha dato il nome ad una commissione accademica. Cosí uno studio iniziato in modo tanto promettente all'alba del nostro secolo sembra essere piú un'aspirazione che una realtà. Esistono molte ragioni per spiegare questo fatto, anche se, nei particolari, appaiono di genere diverso.

Prima di tutto, l'enorme vastità dell'argomento. Questa fa sí che di rado i documenti delle religioni tardo-antiche siano presentati in forma davvero soddisfacente. Edizioni come quella della storia ecclesiastica di Eusebio (Ed. Schwartz), dei frammenti zarathustriani (J. Bidez e F. Cumont), dei trattati ermetici (A.-J. Festugière e A. D. Nock) rivestono a ragione un'importanza classica, ma sono rimaste isolate. L'edizione curata da J. Bidez dell'eredità letteraria dell'im-

peratore Giuliano, non poté essere finora completata. L'esame della letteratura romanzesca della tarda antichità, di grande importanza per la storia religiosa, fu ripreso sulle orme di E. Rohdes, solo negli ultimi tempi (K. Kerényi; F. Zimmermann).

Si aggiunga che la storia delle religioni tardo-antiche non può piú scriversi col solito armamentario del classicista. La conoscenza del greco e del latino, per quanto necessaria, non basta da sola. L'esame dei testi manichei trovati nell'Asia centrale fu iniziato da F. W. K. Mueller, C. Salemann e F. C. Andreas, e continuato dai discepoli di quest'ultimo. Anche solo questi testi richiedono una non comune conoscenza delle lingue orientali. Mani stesso scriveva nella lingua letteraria siriana, e occasionalmente anche in medio-persiano; seguirono presto traduzioni in parto e sogdiano, in turco antico e in cinese. La prima raccolta completa degli scritti di Mani è in lingua copta. Sempre nella traduzione copta si è conservata una vasta raccolta di scritti gnostici, prodotti estremi della inesausta terra d'Egitto. A questi si aggiungono gli scritti dei Mandei, redatti in un particolare dialetto aramaico orientale (M. Lidzbarski), e, ancor piú importante, la ricca letteratura in traduzione araba. Essa comprende Platone ed Aristotele, ma anche molti scritti neoplatonici, e di recente ci ha restituito una opera perduta della filosofia tardo-antica. La cultura araba dei secoli preislamici rappresenta una scoperta degli ultimi decenni. Iscrizioni nord e sudarabiche,

studiate da E. Littmann, N. Rhodokanakis, dai due Ryckman e da altri, ci permettono di collocare la predicazione di Maometto, dal punto di vista della storia religiosa, nell'ambiente che le compete.

Un giorno l'autore del *Decline and Fall of the Roman Empire,* Gibbon, poté osare di tracciare un quadro complessivo della tarda antichità. Oggi nessuno può vantarsi di possedere le premesse filologiche che sono necessarie anche solo per la storia delle religioni tardo-antiche. Sicché bisogna accontentarsi dei lavori specializzati — alcuni certamente di alto livello. Neppure in questo campo limitato (dal punto di vista di Gibbon) si ardí compiere un lavoro d'insieme.

Rimane la particolare posizione del cristianesimo. Certo nessuno potrà mai dubitare del profondo legame delle sue origini con la religiosità tardo-antica. Ma pochi saranno disposti a trarne le conseguenze fino in fondo. A tali estremi risultati si oppone pur sempre la pretesa di esser la vera religione. Di fronte a questa si è rinunciato a un'alta e impegnativa eredità della storia spirituale europea, che è anche un impegno: quello di affrontare anche forme di antica tradizione, divenute care al nostro cuore, con mente critica ed obbiettività.

Invece l'epigrafia, la papirologia e l'archeologia portano quasi ogni anno a nuovi, sorprendenti risultati: ad esempio, le civiltà dell'antico Chwarezm o gli ostraka degli antichi Parti di Nisa, ambedue sco-

perte di scienziati sovietici. Di recente è uscita per la prima volta un'edizione attendibile degli antichi scritti turchi di Jenissein, con il loro ricco contenuto religioso (S. E. Malow), e si è tentata una rappresentazione complessiva della civiltà e religione antica della Siberia meridionale (A. Kiselew). Gli scavi di Hatra hanno gettato luce su questo antichissimo stato arabo, sui suoi tempi e il suo ricco mondo di dèi. S'è potuto vedere cosí che nella Mesopotamia del II o III sec. d. C. si veneravano un Allah e una sua compagna Allath. La lingua è ancora l'aramaico: solo i nomi degli dèi, dei fondatori e dei re mostrano, nelle iscrizioni, che si tratta di Arabi.

Nel presente lavoro abbiamo preso in esame solo un aspetto particolare; l'abbiamo scelto in modo da illuminare il contrasto fra il paganesimo della tarda-antichità e la nascente chiesa cristiana di stato. Oltre alla storia religiosa, l'indagine tocca la sfera politica, ma anche quella della letteratura e della filosofia. Essa non si limita a narrare le vicende cronologiche come tali; ma va piú in là, volgendo l'attenzione ai fenomeni paralleli e cercando di cogliere i popoli e le persone secondo i loro caratteri individuali. Essa si preoccupa di soddisfare, per la sua parte, all'esigenza cui s'è accennato.

Bibliografia

Introduzione

ALTHEIM, F., *Römische Religionsgeschichte*, 1-3 (Sammlung Göschen), Berlin, 1931-1933; 2 ed., 2 voll., 1956. Edizione in lingua inglese, ampliata, London 1938; edizione tedesca ampliata, in 2 voll., Baden-Baden, 1951 e 1953. Trad. francese, Paris, 1955.

Historie und Metahistorie, in "Der Monat," 1956, pp. 18 sgg.

I. Il dio solare di Emesa

CUMONT, F., *Les religions Orientales dans le paganisme Romain*, 4 ed., Paris, 1929.

EISSFELDT, O., *Tempel und Kulte syrischer Städte*, Halle/S, 1939.

REITZENSTEIN, R., *Hellenistische Mysterienreligionen*, 3 ed., Leipzig, 1927.

WEBER, W., in LAQUEUR-KOCH-WEBER, *Probleme der Spätantike*, Stuttgart, 1930, pp. 67 sgg.

WATZINGER-WULZINGER, *Damaskus, die antike Stadt*, Berlin, Leipzig, 1921.

LAMBRECHTS, P., e NOYEN, P., in "La Nouvelle Clio," 4, 1954, pp. 258 sgg.

SEYRIG, H., in "Syria," 10, pp. 314 sgg.

L'elmo di Emesa: "Illustr. London News," 27 agosto 1955, p. 111.

KLINKE-ROSENBERG, R., *Das Götzenbuch des Ibn al-Kelbi*, Leipzig, 1941.

RYCKMANS, G., *Les religions Arabes préislamiques*, 2 ed., Louvain, 1951.

Per lo Shams-Elios di Dura-Europos: "Yale Class. Stud.," 14 (1955), pp. 131 sgg.

Per lo Stato solare di Iambulo: ALTHEIM, F., *Römische Religionsgeschichte*, vol. 2, pp. 37 sgg.
INGHOLT, H., *Parthian Sculptures from Hatra*, New Haven, 1954.
KÀDÀR, Z., in "Acta Antiqua Hungar.," 3 (1955), pp. 105 sgg.
ALTHEIM, F., e R. STIEHL, *Mohammeds Geburtsjahr*, in *Festschrift Edwin Redslob*, Berlin, 1955, pp. 200 sgg.

II. Elagabalo

L'ORANGE, H. P., in "Symbolae Osloenses," 20, pp. 152 sgg.
— in *VI Internat. Archäolog. Kongress*, Berlin, 1939, pp. 495 sgg.
LITTMANN-WEBER-WEINREICH, in "Archiv für Religionswiss," 22, pp. 122 sgg.
ALTHEIM, F., *Aus Spätantike und Christentum*, Tübingen, 1951, pp. 26 sgg.
MOREAU, J., in "Mélanges h. Grégoire," vol. 3, pp. 383 sgg.
GOETHERT, F. W., in *Festschrift Bernhard Schweitzer*, pp. 361 sgg.

III. Religioni codificate

ALTHEIM, F., in "Die Neue Rundschau," 1952, pp. 536 sgg.
— *Alexander und Asien. Geschichte eines geistigen Erbes*, Tübingen, 1953.
ALTHEIM-STIEHL, *Ein asiatischer Staat*, Wiesbaden, 1954.
— *Das Jahr Zarathustras*, in "Zeitschrift für Religions - und Geistesgesch.," 8, 1956, pp. 1 sgg.

IV. Il romanzo: Eliodoro di Emesa

ALTHEIM, F., *Helios und Heliodor von Emesa*, "Albae Vigiliae," 12, Amsterdam-Leipzig, 1942.
— *Literatur und Gesellschaft im ausgehenden Altertum*, Halle/S. e Tübingen, 1949, vol. 1 pp. 93 sgg., vol. 2 pp. 272 sgg.
— *Roman und Dekadenz*, Tübingen, 1952.

V. La filosofia: Porfirio

BIDEZ, J., *Vie de Porphyre*, Gent, 1913.
ALTHEIM-STIEHL, *Porphyrios und Empedokles*, Tübingen, 1954 (vedi alle pp. 61 sgg., la polemica con K. LATTE).
ALTHEIM, F., *Aus Spätantike und Christentum*, pp. 1 sgg.
COURCELLES, P., *Les lettres grecques en Occident*, Paris, 1948, pp. 19 sgg.
NOCK-FESTUGIÈRES, *Corpus Hermeticum*, voll. 4, Paris, 1945-1954.
PLOTIN, SCHRIFTEN, trad. R. HARDER, Hamburg, 1956.

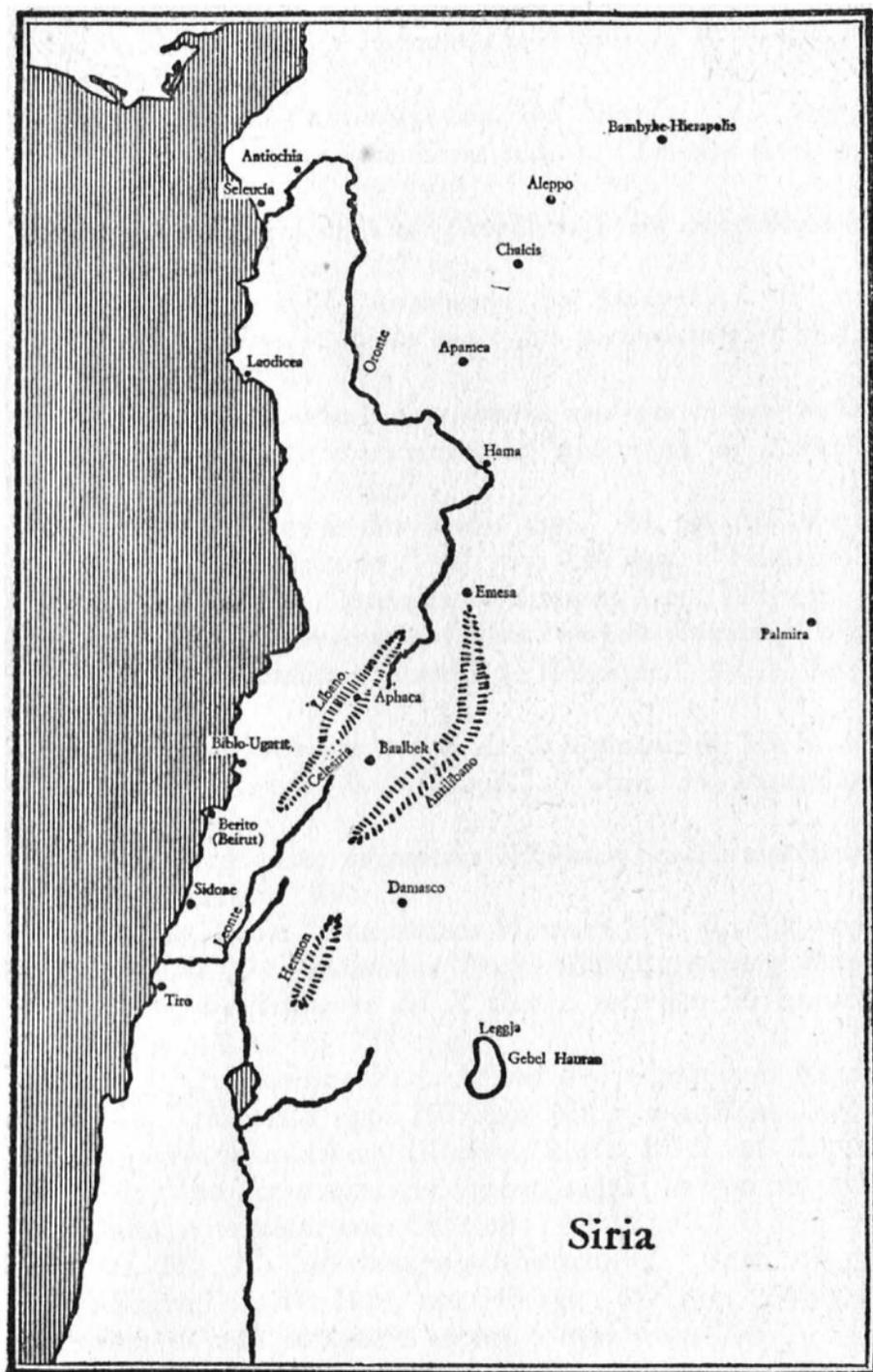
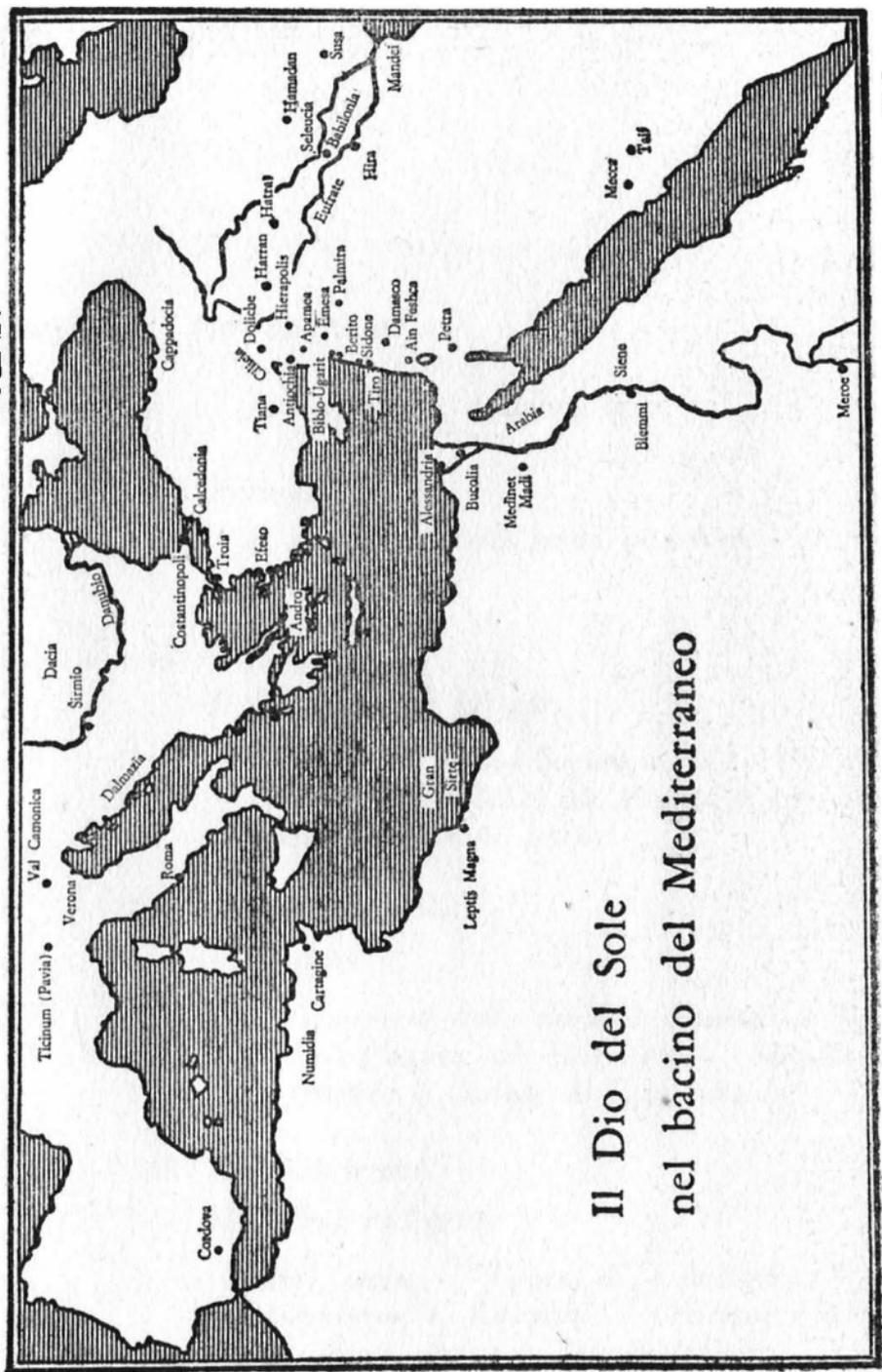
VI. Aureliano

MATTINGLY, H., in *Cambridge Ancient History*, vol. 12, Cambridge, 1939, pp. 297 sgg.
ALTHEIM, F., *Literatur und Gesellschaft im ausgehenden Altertum*, vol. 1, pp. 127 sgg.
— *Niedergang der Alten Welt*, vol. 2, pp. 331 sgg.
INGHOLT, H., in "American Journal of Archeology," 57, pp. 108 sgg.
CUMONT, F., in "Archiv für Religionswiss.," 30, p. 164.
GENTILI, G. V., *La Villa Romana di Piazza Armerina*, Roma, Libreria dello Stato, 1953.
BESCHEWLIEW, W., *Epigrafiki Prinosi*, Sofia, 1952, pp. 21, 85.
DELBRÜCK, R., *Probleme der Lipsanothek in Brescia*, pp. 79 sgg.
Per le immagini rupestri della Val Camonica: ALTHEIM-TRAUTMANN, *Vom Ursprung der Runen*, Frankfurt/M, 1939; *Kimbern und Runen*, 2 ed., Berlin, 1943; ALTHEIM, F., *Römische Geschichte*, vol. 1, Frankfurt/M, 1951, pp. 13 sgg.

VII. Costantino il Grande

VOGT, J., *Constantin der Grosse und sein Jahrhundert*, München, 1949.
ALFÖNDI, A., *The Conversion of Constantine and Pagane*

Rome, Oxford, 1948.
— in *Studies in Roman Economic in Honor of A. C. Johnson,* 1951, pp. 303 sgg.
BAYNES, N. H., in *Cambridge Ancient History*, vol. 12, pp. 678 sgg.; *Constantine the Great and the Christian Church*, "Proc. Brit. Acad.", 15, 1929.
ALTHEIM, F., *Literatur und Gesellschaft im ausgehenden Altertum,* vol. 1, pp. 127 sgg.
— *Aus Spätantike und Christentum*, pp. 44 sgg.
MOREAU, J., *Lactance: de la mort des persécuteurs*, 2 voll., Paris, 1954.
YUGE, T., *Die Bekehrung Konstantins und der donatistische Streit*, in "Studi e ricerche dell'università di Kobe," maggio 1955, pp. 1 sgg.
MOREAU, J., in "Revue des études anc.," 43, pp. 307 sgg.; "Byzantinische Zeitschr.," 47, pp. 134 sgg.; "Historia," 4 (1955), pp. 234, "Annales Savarienses," pp. 100 sgg.
GRÉGOIRE, H., *Les Persécutions dans l'empire Romain*, "Mémoires de l'Académie Royale de Belgique," 46, 1, Bruxelles, 1951.
ORGELS, P., *La première vision de Constantin*, in "Bull. de l'Académie Royale de Belgique," 5 série, 34, Bruxelles, 1948.
L'ORANGE, H. P., *Der spätantike Schmuck des Konstantinsbogens*, Berlin, 1939.
VITTINGHOFF, F., in "Rheinisches Museum," 96, pp. 338 sgg.
VOGT, J., *Die Konstantinische Frage* (*Die Bekehrung Konstantins*), in *Relazioni del X Congr. internaz. di scienze storiche*, vol. 6, pp. 733 sgg.
STRAUB, J., *Konstantins Verzicht auf den Gang zum Kapitol,* in "Historia," pp. 297 sgg. Nella mia *Röm. Religionsgesch.* (Sammlung Göschen, 2 ed., 1956, vol. 2, pp. 156 sgg) ho dimostrato che questo saggio si basa su una inesatta interpretazione dei testi.
DÖRRIES, H., *Das Selbstzeugnis Konstantins*, "Abh. Akad. Göttingen," 3, 34, 1954, pp. 343 sgg., 352 sgg. L'Autore mostra di non conoscere ancora i miei contributi.

Cartine

Il Dio del Sole
nel bacino del Mediterraneo

Indice

Finito di stampare il 15 ottobre 1960 da «La Tipografica Varese»